MITROPOLIA ARDEALULUI



REVISTA TEOLOGICĂ

DIN CUPRINS:

Sfântul Constantin cel Mare și moștenirea sa

Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniță, *„Vindecarea memoriei" ca provocare pentru Bisericile din Europa. Pași pe drumul celei de-a treia Adunări Ecumenice*

ex 4

SERIE NOUĂ, ANUL XVI (88), NR. 3, IUL.-SEPT., 2006

EDITURA ANDREIANA
SIBIU

REVISTA TEOLOGICĂ

PUBLICAŢIE OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI

SUB REDACŢIA FACULTĂŢII DE TEOLOGIE ORTODOXĂ „ANDREI ŞAGUNA"

3



SERIE NOUĂ, Anul XVI (88), iulie-septembrie, 2006

EDITURA ANDREIANA
SIBIU

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢA ŞI VIAŢA BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

Autorii sunt rugaţi să trimită materialele redactate la 1, 5 rânduri, cu font 12, atât textul, cât şi notele bibliografice, şi vor fi însoţite de un floppy disk, conţinând formatul electronic (fişiere *doc.* sau *rtf.*, pentru Microsoft Word). Este obligatorie prezentarea unui rezumat în limba engleză de maximum 15 rânduri. De asemenea, lucrările doctoranzilor vor avea recomandarea expresă a profesorului îndrumător. Manuscrisele care nu respectă aceste cerinţe nu vor fi luate în considerare.

Opiniile exprimate în materialele publicate aparţin autorilor şi nu reprezintă poziţia Redacţiei sau a Mitropoliei Ardealului.

Pentru corespondenţă şi abonamente se va folosi adresa de mai jos.

REDACŢIA ŞI ADMINISTRAŢIA

ARHIEPISCOPIA SIBIULUI, Str. MITROPOLIEI, NR. 24
COD FISCAL 4479403; COD IBAN RO69
RNCB 4200 0000 0061 0001, B.C.R. SIBIU

I.S.S.N. 1222-9695

CUPRINS

I. SFÂNTUL CONSTANTIN CEL MARE ŞI MOŞTENIREA SA

II. STUDII ŞI ARTICOLE

III ACTUALITATEA ECUMENICĂ

IV. RECENZII

REVISTA TEOLOGICĂ
THE THEOLOGICAL REVIEW

– The Review of the Metropolitanate of Transylvania –
New Series, vol. XVI, No. 2, April-June, 2006

CONTENTS

RT, 88 (2006), nr. 3, p. 7-12
Î.P.S. Laurenţiu Streza, Mitropolitul Ardealului

PACEA, DAR DUMNEZEIESC, ÎN LITURGHIA ORTODOXĂ*

Liturghia ortodoxă începe cu doxologia treimică: *„Binecuvântată este împărăţia Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin"*. Împărăţia lui Dumnezeu este *comuniunea de iubire* a Persoanelor Sfintei Treimi care se revarsă asupra credincioşilor în Sfânta Liturghie. Fiind împărăţia dragostei, ea are sensul unei comuniuni a celor ce fac parte din ea, care sporeşte continuu în orice Sfântă Liturghie, ca să ajungă desăvârşită în viaţa viitoare.

Sfânta Liturghie prilejuieşte trăirea anticipată, prin *arvună*, a darurilor împărăţiei cerurilor, după o străduinţă de înaintare treptată spre ea în viaţa pământească. Împărăţia lui Dumnezeu începe aici pe pământ, prin acest urcuş liturgic al comunităţii, şi se desăvârşeşte în ceruri.

Împărtăşirea acestei iubiri, precum şi gustarea ei are ca premisă *pacea*, ca dar dumnezeiesc, de aceea şi primele trei cereri ale ecteniei mari de la începutul Liturghiei au ca temă invocarea păcii cu diversele ei valenţe: *pacea cu Dumnezeu, pacea cu semenul şi pacea cu tine însuţi.*

După anunţarea comuniunii iubitoare a Sfintei Treimi, Biserica ne cheamă să ne pregătim pentru ea, prezentând Împărăţiei lui Dumnezeu ca pace. Prin aceasta arată că legea vieţii omeneşti normale spre desăvârşire nu e contradicţie şi luptă, ci pace.

Prin pace se înţelege, mai întâi, *pacea noastră de patimi*, care sfâşie unitatea din noi şi dintre noi. Căci numai aşa putem deveni părtaşi ai împărăţiei cerurilor, ca împărăţie a desăvârşitei armonii în noi, întru noi şi între noi şi Dumnezeu. La această pace sunt chemaţi nu numai cei încă nebotezaţi, ci şi credincioşii. Căci în pacea aceasta se poate mereu spori. Credincioşii trebuie să-şi aşeze sufletele încă de la începutul Sfintei Liturghii într-o stare de pace. Numai aşa se vor putem concentra, fără tulburare, cu gândul la Dumnezeu, şi se vor putea ruga împreună.

Armonia între credincioşi în rugăciune nu va fi adevărată decât dacă îi va cuprinde pe toţi, sau pe cei mai mulţi. Biserica voieşte ca toţi să se pregătească în sânul ei şi deci şi în cadrul Sfintei Liturghii pentru această armonie, care trebuie să cuprindă întreaga lume şi care reprezintă scopul creaţiei.

---

* **Referat susţinut la Conferinţa „Pentru o lume a păcii – religie şi culturi în dialog", Assisi, Italia, 4-5 septembrie 2006.**

1. Începutul fiecărei ectenii, ca rugăciune în dialog între preot şi credincioşi, este o chemare la pace, ca o condiţie firească a legăturii omului cu Dumnezeu : *„Cu pace Domnului să ne rugăm"*.

În acest îndemn nu se afirmă numai necesitatea unei păci care face pe fiecare credincios să nu fie tulburat de ceva, ci şi efortul de concentrare numai la Dumnezeu, Cel Care dăruieşte pace lumii. Slujitorul cere credincioşilor prezenţi în primul rând pacea cu Dumnezeu, ca temelie a dobândirii păcii interioare şi a menţinerii păcii cu aproapele.

Pacea pentru care ne rugăm în Liturghie este creatoare de comuniune. De la prima cerere din ectenie, până la sfârşitul Liturghiei, orice cerere este adresată la plural, este o cerere a tuturor, împreună, pentru toţi, pentru fiecare din cei aflaţi în rugăciune, ca şi pentru alţii care nu sunt de faţă. Rugăciunea creează armonie şi comuniune. Fiecare se simte susţinut de toţi în rugăciune şi în faţa lui Dumnezeu. Forma de plural „noi" a rugăciunii liturgice, care se adresează Lui Dumnezeu ca unui Tu comun pentru toţi, nu e numai o simplă alăturare de persoane umane, ci o unire a lor în Hristos. Încă de la începutul Sfintei Liturghii suntem îndemnaţi să ne constituim toţi cei prezenţi într-un singur „eu" multiplu al Liturghiei, într-un eu comunitar, cum este şi Dumnezeu cel ce e un singur Dumnezeu în Treime. Dumnezeu ne vrea uniţi prin iubire într-o unitate generoasă, scăpată de orice egoism, în care iubirea de Dumnezeu a fiecăruia e întărită de cea a tuturor. El vrea să înaintăm tot timpul Liturghiei în această unitate, tot mai mult, până la o unitate culminantă între noi şi Hristos şi, în El, între unii şi alţii, prin împărtăşirea împreună de acelaşi Hristos.

2. În cea de a doua cerere din ectenie comunitatea se roagă: *„Pentru pacea de sus şi pentru mântuirea sufletelor noastre"*.

Această „pace de sus" este însăşi împărăţia lui Dumnezeu, după cum spune Nicolae Cabasila, căci *„împărăţia lui Dumnezeu nu este mâncare şi băutură, ci dreptate şi pace şi bucurie în Duhul Sfânt"* (Rom. XIV, 17).

„Pacea de sus" înseamnă dreptatea lui Dumnezeu, adică libertatea noastră de patimi, dreptate despre care Apostolul Pavel a spus că e „pacea lui Dumnezeu care întrece toată mintea" (Filip. IV, 17). Această pace de sus este un dar dumnezeiesc pe care îl cerem pentru dobândirea păcii noastre interioare şi a păcii între noi. Pacea orizontală adevărată nu poate fi despărţită de pacea interioară, care vine de la Hristos o dată cu mântuirea.

Important este de remarcat faptul că în aceste prime două cereri se exprimă un imperativ al tradiţiei patristice: trebuie mai întâi să ne străduim a dobândi pacea care stă în putinţa noastră şi după aceea să cerem de la Dumnezeu pacea Lui. De aceea vorbeşte preotul mai întâi despre pacea care stă în putinţa noastră, fiind îndemnaţi să ne rugăm „cu pace", pentru ca mai apoi să ceară pacea pe care ne-o dăruieşte Dumnezeu prin venirea Mângâietorului. Darul lui Dumnezeu încununează strădaniile noastre.

3. În cea de a treia cerere a ecteniei preotul se roagă ca darul păcii să se extindă în toată lumea. Şi întrucât aceasta depinde şi mai puţin de puterea noastră, cerem această pace între toţi oamenii de pretutindeni, de la Dumnezeu: *„Pentru pacea toată lumea, bunăstarea sfintelor lui Dumnezeu biserici şi pentru unirea tuturor" (în credinţă) Domnului să ne rugăm.* Prin aceasta, spune Nicolae Cabasila, se arată că Dumnezeu, Căruia ne rugăm pentru pacea întregii lumi este Creatorul şi Proniatorul tuturor. Credincioşii ştiu că Stăpânul lor este Stăpânul comun al tuturor, Care a spus: *„Pacea mea v-o dau vouă, nu precum lumea Vă dau Eu".* Pacea pe care El o dăruieşte lumii este pacea smereniei, este pacea liniştii interioare, este pacea jertfelnică, este pacea ca dar de sus. De aceea comunitatea cere ca prin venirea Sfântului Duh lumea întreagă să primească darul cel mare al păcii. Nu întâmplător porumbelul a devenit simbol pentru ambele realităţi: prezenţa Sfântului Duh şi pacea lumii întregi. Venirea Mângâietorului e atât de frumos simbolizată în Sfânta Scriptură prin porumbelul care S-a coborât asupra Mântuitorului la botezul în Iordan sau asupra Sfinţilor Apostoli la Cincizecime şi acelaşi porumbel este semn şi simbol al păcii din cele mai vechi timpuri. E limpede astfel că pacea e văzută ca dar al Sfântului Duh, ca semn văzut al prezenţei Lui. Pentru acest dar Biserica se roagă să fie împărtăşit lumii întregi.

În această scurtă expunere am vrut să arăt că pacea, atât ca dar dumnezeiesc, cât şi ca străduinţă a omului, este tema centrală a Sfintei Liturghii şi ea este anunţată din primele cereri ale ecteniei mari. Ortodoxia vede o legătură strânsă între pacea întregii lumi şi pacea interioară. Acesta este şi imperativul vremurilor noastre. Cele două se condiţionează şi se cer reciproc şi de aceea toată atenţia noastră trebuie să fie îndreptată spre dobândirea lor.

* * *

LA PACE, DONO DIVINO, NELLA LITURGIA ORTODOSSA

La Liturgia Ortodossa comincia con una dossologia trinitaria: "Sia benedetto il Regno del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, ora e sempre e nei secoli dei secoli. Amen". Il Regno di Dio è una comunione d'amore tra le Persone della Santissima Trinità che si diffonde sui fedeli presenti alla Liturgia. Essendo il regno di amore, la Liturgia ha il senso della comunione di quelli che vi partecipano, che cresce continuamente in ogni Santa Liturgia fino a quando giungerà perfetto nella vita eterna.

La Santa Liturgia concede un vissuto anticipato, tramite un acconto, dei doni del regno celeste, secondo uno sforzo progressivo verso di essa nella vita terrestre. Il regno di Dio comincia qui sulla terra, tramite questo cammino liturgico della comunità e si compie perfettamente nella vita eterna, nei cieli.

La comunione d'amore ha come premessa la pace, come dono divino; per questo anche le prime tre domande della grande litania all'inizio della Liturgia hanno come contenuto l'invocazione della pace con le sue varie valenze: La pace con Dio, la pace con il prossimo e la pace con te stesso.

Dopo l'annunzio della comunione amante della Santissima Trinità, la Chiesa ci chiama a prepararci per essa, presentando il Regno di Dio come pace. Tramite questo ci mostra che la legge della normale vita umana verso la perfezione non è un contrasto e lotta, ma pace.

Per pace si intende, prima di tutto, la nostra pace dalle passioni, che divide l'unità di noi e tra noi. Solo così noi possiamo diventare partecipi del regno celeste, come un regno della perfetta armonia in noi, dentro di noi e tra noi e Dio. A questa pace sono chiamati non solo quelli che non sono battezzati, ma anche noi fedeli. In questa pace si può sempre crescere. I fedeli devono porre le loro anime proprio all'inizio della Santa Liturgia in una condizione di pace. Solo così potremo raccoglierci, senza inquietudine, con il pensiero a Dio, e potremo pregare insieme.

L'armonia tra i fedeli in preghiera non sarà vera solo, quando essa comprenderà tutti, oppure la maggioranza. La Chiesa chiede che tutti si preparino nel seno di essa e dunque nel contesto della Santa Liturgia per questa armonia, che deve comprendere tutto il mondo e che ripresenta il fine della creazione.

1. L'inizio di ogni domanda, come preghiera in dialogo tra il sacerdote e fedeli, è una chiamata alla pace, come una condizione naturale del legame dell'uomo con Dio: "In pace preghiamo il Signore".

In questa spinta non si afferma solo la necessità di una pace che fa ogni fedele che non sia inquietato di qualcosa, ma lo sforzo di concentrarsi solo su Dio, Colui che dona la pace al mondo. Il celebrante chiede ai fedeli presenti prima anzitutto la pace con Dio come un fondamento per acquistare la pace interiore e mantenere la pace con il prossimo.

La pace che noi preghiamo nella Liturgia è una pace creatrice di comunione. Dalla prima domanda fino alla fine della Liturgia, ogni litania è indirizzata al plurale, è una litania di tutti, insieme, per tutti, per ciascuno di quelli che si trovano in preghiera come anche per gli altri che non sono presenti. La preghiera crea armonia e comunione. Ciascuno si sente sostenuto da tutti in preghiera e davanti a Dio. La forma di plurale "noi" della preghiera liturgica che si rivolge a Dio come un "Tu" comune per tutti, non è un semplice avvicinamento di persone umane, ma un'unione in Cristo. Proprio dall'inizio della Santa Liturgia i presenti sono chiamati a costituirsi in un solo "io" molteplice della Liturgia, in un "io" comunitario, com'è un solo Dio nella Trinità. Dio ci vuole uniti attraverso l'amore, in un'unità generosa, fuori d'ogni egoismo, nella quale l'amore di Dio in ciascuno è rafforzato da quello degli altri. Lui vuole che noi avanziamo tutto il tempo della Liturgia in questa unità, sempre di più, fino ad un'unità culminante tra noi e Cristo, e Cristo tra noi e gli altri, tramite la comunione insieme dello stesso Cristo.

2. Nella seconda domanda della grande litania la comunità prega: "Per la pace che viene dall'alto e per la salvezza delle nostre anime, preghiamo il Signore".

Questa "pace dall'alto" è proprio il regno di Dio, cosi come dice Nicola Cabasila, perchè "il regno di Dio non è cibo, nè bevanda ma giustizia, pace e gioia nello Spirito Santo" (Rom. XIV, 17).

"La pace che viene dall'alto" significa la giustizia di Dio, cioè la nostra libertà da passioni, la giustizia di cui l'Apostolo Paolo dice che è "la pace di Dio che supera tutta la mente"(Filip. IV, 17). Questa pace è un dono di Dio che noi chiediamo per acquistare la nostra pace interiore e anche la pace tra noi. La vera pace orizzontale non può essere divisa dalla pace interiore, che viene da Cristo insieme con la salvezza.

Importante è mettere in risalto il fatto che in queste due domande si esprima un imperativo della tradizione patristica: dobbiamo prima di tutto sforzarci di acquistare la pace con il nostro potere, e dopo possiamo chiedere a Dio la Sua pace. Ecco perchè il sacerdote celebrante ci consiglia di chiedere la pace secondo il nostro potere, dopo il consiglio di pregare "in pace", essi chiedono la pace che ci dona Dio tramite la grazia del Consolatore. Il dono di Dio corona i nostri sforzi.

3. Nella terza domanda il sacerdote prega perchè il dono di Dio si diffonda in tutto il mondo. E come questo dipende più meno dal nostro potere, chiediamo la pace tra tutti gli uomini dappertutto, da Dio: "Per la pace di tutto il mondo, per la prosperità delle sante chiese di Dio e per l'unione di tutti (in fede) preghiamo il Signore". Tramite questo, dice Nicola Cabasila, si rivela che il Dio al quale ci rivolgiamo per la pace di tutto il mondo è il nostro Creatore e Proniatore di tutti. I fedeli sanno che il nostro Signore è il Padrone comune di tutti, che ha detto: "La mia pace dono a voi, non come la dona il mondo Io dono a voi" (In.14, 27). La pace che Lui dona al mondo è la pace dell'umiltà, è la pace che dà la tranquillità interiore, è la pace che si sacrifica, è la pace come dono che viene dall'alto. È per questo la comunità chiede che, per la discesa dello Spirito Santo il mondo intero riceva il grande dono della pace. Non per caso la colomba è diventata il simbolo per ambedue le realtà: la presenza dello Spirito Santo e la pace del mondo intero. La venuta del Consolatore è tanto ben simbolizzata nella Sacra Scrittura come colomba che è scesa al battesimo del Salvatore oppure sui Santi Apostoli alla Pentecoste, e la stessa colomba è segno e simbolo della pace dai tempi antichi. È chiaro così che la pace è vissuta come dono dello Spirito Santo, come segno vivo della Sua presenza. Per questo dono la Chiesa prega che sia impartito al tutto il mondo.

In questa breve presentazione ho voluto mostrare che la pace tanto dono divino quanto come sforzo dell'uomo è il tema centrale della Santa Liturgia ed essa è annunziata dalle prime domande della Liturgia. L'Ortodossia vede uno stretto legame tra la pace di tutto il mondo e la pace interiore del fedele. Questo è anche l'imperativo dei nostri tempi. Questi due aspetti si condizionano e si chiedono reciprocamente, e per questo che la tutta nostra attenzione deve essere rivolta verso la loro acquisizione.

Peace as a Divine Gift in the Eastern Orthodox Liturgy. *In this short exposition I intended to show you that peace, both as a divine gift and as human effort is the central theme of the Holy Liturgy, being announced at the beginning of the Great Litany. Orthodoxy sees a strong connection between the peace of the entire world and inner peace. This is the imperative of our times. The two goals are mutually dependent and therefore we must direct all our efforts towards attaining them.*

Î.P.S. LAURENŢIU STREZA
Arhiepiscopul Sibiului şi Mitropolitul Ardealului

RT, 88 (2006), nr. 3, p. 13-18
Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu

220 DE ANI DE ÎNVĂŢĂMÂNT TEOLOGIC SIBIAN

O asemenea vârstă împlineşte, în acest an, Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna" din Sibiu. Considerăm că la acest ceas aniversar sunt necesare câteva date istorice care să pună în lumină rolul deosebit pe care l-a îndeplinit şcoala teologică sibiană în viaţa spirituală, culturală şi chiar naţională a românilor ardeleni.

În cadrul cunoscutelor reforme şcolare din Imperiul habsburgic iniţiate de împărăteasa Maria Tereza (1740-1780) şi continuate de fiul şi succesorul ei, împăratul iluminist Iosif II (1780-1790), şi după elaborarea unor legi speciale pentru organizarea învăţământului românesc din Transilvania (1781 şi 1784), se simţea nevoia pregătirii unor învăţători pe seama şcolilor româneşti, puse sub îndrumarea Bisericii. În acest context, s-au creat două posturi de directori ai şcolilor „confesionale" din „marele Principat al Ardealului", cele unite fiind puse sub conducerea lui Gheorghe Şincai (1782), iar cele ortodoxe sub conducerea lui Dimitrie Eustatievici (1786). Acestui Eustatievici i s-a încredinţat însă şi organizarea şi conducerea unui „curs metodic" pentru pregătirea viitorilor învăţători, care s-a şi deschis în toamna anului 1786 la Sibiu. Dar Dimitrie Eustatievici – sprijinit de episcopul său Ghedeon Nichitici (1784-1788) – pregătea, în paralel şi tineri pentru misiunea preoţească. În felul acesta a luat naştere la Sibiu, în anul 1786, un modest curs de pedagogie şi teologie, condus de *Dimitrie Eustatievici* (1730-1795), fiu de preot din Braşov, cu studii la Academia duhovnicească din Kiev (întemeiată de mitropolitul de neam român Petru Movilă). După moartea sa (27 mai 1795), conducerea cursului respectiv, precum şi a „şcolilor naţionale neunite" din Ardeal a fost preluată de un alt cărturar braşovean, preotul *Radu Tempea V* (1768-1824), care le-a condus până în 1808, când a fost ales protopop la Braşov, urmat, pentru o perioadă scurtă, de dascălul *Simion Jinariu*.

La 15 martie 1811 se inaugurează o etapă nouă în istoria şcolii sibiene, odată cu numirea tânărului profesor *Gheorghe Lazăr* din Avrig (1779-1823), care urmase studii de Filosofie şi Teologie la Universitatea din Viena. Din cauza unor neînţelegeri cu episcopul Vasile Moga (1811-1845), Gheorghe Lazăr a condus „şcoala de preoţie" din Sibiu (la care a predat Dogmatica, Morala, dar şi Cântările bisericeşti şi Tipicul) doar până în toamna anului 1815, după care a plecat la Bucureşti, unde a desfăşurat cunoscuta sa lucrare de redeşteptare naţională, prin cursurile pe care le-a ţinut la şcoala superioară de la Mănăstirea „Sfântul Sava". Munca sa la Sibiu a fost continuată de noii profesori *Moise Fulea* (1814-1849) şi *Ioan Moga „Teologul"* (1816-1848),

ambii cu studii de Teologie la Universitatea din Viena. Notăm că ambii profesori – alături de mulţi elevi ai lor, fie preoţi, fie învăţători –, s-au implicat în revoluţia românească din anii 1848/49 (câţiva absolvenţi au fost chiar ucişi).

În 1846 începe o nouă etapă în istoria şcolii de teologie din Sibiu, odată cu numirea arhimandritului Andrei Şaguna ca „vicar general" al eparhiei; în acel an cursul de Teologie a fost ridicat la un an de studii, cu introducerea unor noi discipline. Andrei Şaguna s-a interesat de această şcoală în tot cursul păstoririi sale, fie ca episcop (din 1848), fie ca mitropolit (din 1864), până la moartea sa (1873). Astfel, într-un „Sinod eparhial" convocat în martie 1850 s-a hotărât ca şcoala sibiană să devină un „Institut teologic-pedagogic", cu două „secţiuni": una teologică, cu doi ani de studii (din 1852), apoi cu trei ani (din 1861), în care să fie primiţi numai absolvenţi de gimnaziu (s-au făcut, însă, şi excepţii, din cauza lipsei de preoţi, mai ales pentru parohii mici) şi o „secţiune pedagogică" (creată în 1853), cu un an de studiu, apoi cu doi ani (1862), cu trei ani (1879) şi cu patru ani (1907), care pregătea învăţători pentru şcolile primare îndrumate de Biserică.

Mitropolitul Andrei Şaguna, ca şi urmaşii săi Miron Romanul (1874-1898) şi Ioan Meţianu (1899-1916) au fost preocupaţi în permanenţă de formarea unor cadre didactice corespunzătoare pentru cele două secţiuni ale Institutului, ca şi de tipărirea de manuale şcolare pentru elevii lor. Dintre profesorii de excepţie, numiţi de Şaguna consemnăm pe *Ioan Hannia* (1848-1895), fost şi director al Institutului, *Grigorie Pantazi* (1849-1854), preotul *Sava Popovici* din Răşinari (1854-1855), autor de manuale didactice, toţi trei cu studii la Universitatea din Viena, *Nicolae Popea* (1856-1870), mai târziu vicar al Arhiepiscopiei, apoi episcop de Caransebeş şi membru titular al Academiei Române, *Ioan Popescu* (1857-1859 şi 1861-1892) şi *Zaharia Boiu* (1857-1859 şi 1861-1870), amândoi autori de manuale didactice şi membrii corespondenţi ai Academiei Române, *Nicolae Cristea* (1859-1860, 1863-1865 şi 1870-1873), unul din marii ziarişti ai Ardealului, redactor al ziarului şagunian „Telegraful Român" (1865-1883), condamnat în procesul Memorandumului şi din 1894, Dr. *Ilarion Puşcariu* (1870-1878), mai târziu vicar al Arhiepiscopiei, vicepeşedinte al Astrei şi membru de onoare al Academiei Române, *Dimitrie Cunţan* (1864-1910), profesor de Cântări bisericeşti, cu o activitate îndelungată.

Sub mitropolitul Miron Romanul au fost numiţi alţi profesori de valoare, între care cei doi militanţi pentru drepturile românilor, condamnaţi în procesul Memorandumului, *Dimitrie Comşa* (1874-1909), pentru disciplinele economico-agricole, cunoscut pentru lucrările sale de etnografie şi artă populară românească şi Dr. *Daniil Popovici Barcianu* (1876-1901), fiul preotului Sava Popovici, naturalist şi autor de manuale didactice, apoi Dr. *Simion Popescu* (1878-1883), autor de lucrări teologice şi manuale de Religie, mai târziu profesor în Bucureşti, Dr. *Ioan Crişan* (1882-1893), autor de lucrări istorice, Dr. *Petru Şpan* (1892-1911), un apreciat pedagog, autor de lucrări cu profil pedagogic şi manuale şcolare, Dr. *Eusebiu Roşca* (1894-1928), care a condus Institutul mai mult de trei decenii, Dr. *Ioan Stroia* (1894-1901), spre sfârşitul

vieţii episcop al Armatei, cunoscuţii dirijori şi compozitori *Gheorghe Dima* (1883-1899) şi *Timotei Popovici* (1899-1919).

La începutul secolului al XX-lea, în timpul păstoririi mitropolitului Ioan Meţianu au fost numiţi alţi profesori de mare prestigiu, majoritatea cu doctoratul la Facultatea de Teologie din Cernăuţi, şi care, după 1918, vor deţine catedre universitare la Cluj sau posturi importante în viaţa de stat. Consemnăm, între ei, pe Dr. *Vasile Stan* (1902-1919), mai târziu episcop-vicar la Sibiu şi episcop al Maramureşului, Dr. *Aurel Crăciuneascu* (1903-1929), Dr. *Nicolae Bălan* (1905-1920), viitorul mitropolit al Ardealului, cunoscuţii istorici Dr. *Ioan Lupaş* (1905-1909, înlăturat de la catedră din dispoziţia autorităţilor din Budapesta) şi Dr. *Silviu Dragomir* (1911-1919), ambii membrii titulari ai Academiei Române, iar după 1919 profesori la Universitatea din Cluj, Dr. *Pavel Roşca* (1911-1919), mai târziu profesor şi rector la Academia de Studii Comerciale din Cluj, Dr. *Romulus Cândea* (1915-1919), care va deveni apoi profesor la Facultăţile de Istorie ale Universităţilor din Cernăuţi şi Cluj. Printre cei care au activat mai mult în „secţia pedagogică", notăm pe *Augustin Bena* (1906-1909), mai târziu profesor şi rector al Conservatorului din Cluj, Dr. *Onisifor Ghibu* (1911-1912), cunoscutul om de cultură şi profesor la Universitatea din Cluj, *Victor Păcală*, *Eugen Todoran* şi *Ascaniu Crişan* care au contribuit, după 1919, la organizarea învăţământului liceal românesc din Transilvania. Absolut toţi au avut un rol activ în pregătirea marii uniri de la 1 Decembrie 1918.

Între absolvenţii Institutului s-au numărat o serie de viitori ierarhi, mai ales după 1918, în frunte cu viitorul mitropolit primat şi prim patriarh al României Dr. Miron Cristea, apoi episcopii Nicolae Ivan al Clujului, Lucian Triteanu al Romanului, Iustinian Teculescu al Ismailului, Policarp Moruşca al Americii, Grigorie Comşa al Aradului şi alţii. Câţiva viitori profesori universitari, mari oameni de cultură şi academicieni: Lucian Blaga, Andrei Oţetea, Dimitrie D. Roşca şi Emil Pop, criticul literar Ilarie Chendi, scriitorul Virgil Oniţiu, istoricii bisericeşti, Matei Voileanu, Sterie Stinghe, Sebastian Stanca şi Candid Muşlea, numeroşi director şi profesori de liceu, mai ales după 1918, consilieri eparhiali, protopopi, preoţi de parohie. Mulţi dintre ei s-au implicat activ în lupta naţional-politică a românilor din Transilvania, mai ales în realizarea Unirii din 1918, alţii au activat în „Asociaţiunea transilvană pentru cultura şi literatura poporului român", fiind aleşi atât în conducerea centrală din Sibiu, cât şi în cadrul „despărţămintelor" din alte localităţi ale Transilvaniei.

În anul 1919 au avut loc prefaceri profunde în viaţa Institutului sibian, ca urmare a actului memorabil de la 1 Decembrie 1918. Acum, „secţiunea pedagogică" a devenit „Şcoala normală Andrei Şaguna", cu 8 clase, dar tot sub conducerea Bisericii, iar în 1921/1924, „secţiunea teologică" a devenit Academia teologică „Andreiană", cu 4 ani de studii (din 1943 având dreptul de a conferi licenţa în teologie). Fostul profesor al Institutului Dr. *Nicolae Bălan*, ales mitropolit al Ardealului (1920-1955), urmând exemplul marelui său precursor Andrei Şaguna, a format o nouă pleiadă de profesori, toţi cu studii de specializarea în străinătate, o adevărată „şcoală teologică" sibiană.

Printre marii profesori din această nouă perioadă istorică notăm pe Dr. *Vasile Lazarescu* (1920-1924), mai târziu episcop la Caransebeş şi Timişoara, apoi mitropolit al Banatului, *Ilie Beleuţă* (1920-1940), *Nicolae Colan* (1922-1936), rector din 1928, ulterior episcop la Cluj, mitropolit al Ardealului, membru titular al Academiei Române, Dr. *Nicolae Terchilă* (1924-1952), Dr. *Grigorie Cristescu* (1924-1929), mai târziu profesor la Facultatea de Teologie din Bucureşti, Dr. *Iosif Hradil* (1924-1943), un slovac, spre sfârşitul vieţii decan al Facultăţii de Teologie din Preşov, Dr. *Nicolae Neaga* (1928-1973), cu o activitate îndelungată, *Dr. Dumitru Stăniloae* (1929-1946), rector din 1936, teologul cunoscut azi în toată lumea creştină, mai târziu profesor la Bucureşti, iar spre sfârşitul vieţii membru al Academiei Române, Dr. *Nicolae Popoviciu* (1932-1936), viitor episcop de Oradea, prigonit de autorităţile horthyste şi apoi de cele comuniste, Dr. *Grigorie Marcu* (1936-1982), cu o activitate îndelungată la catedra de Noul Testament, Dr. *Spiridon Cândea* (1936-1968), canonistul Dr. *Liviu Stan* (1937-1948), transferat apoi la Bucureşti, istoricul bisericesc Dr. *Teodor Bodogae* (1940-1952), Dr. *Corneliu Sârbu* (1940-1977), Dr. *Nicolae Mladin* (1943-1967), ales apoi mitropolit al Ardealului, compozitorul şi dirijorul *Gheorghe Şoima* (1941-1976), *Dumitru Călugăr* (1943-1955), Dr. *Emilian Vasilescu* (1943-1948), transferat apoi la Bucureşti, apologet şi istoric al religiilor, istoricul bisericesc Dr. *Ştefan Lupşa* (1946-1958), venit de la Oradea-Timişoara şi alţii pentru perioade scurte. Toţi s-au impus prin lucrările lor teologice publicate în „colecţiile" iniţiate de mitropolitul Nicolae Bălan „Seria teologică" şi „Seria didactică", precum şi prin studiile publicate în periodicele „Revista Teologică" (1907-1947), „Telegraful Român" (din 1853) sau în „Anuarele" Institutului şi Academiei (1884-1949). Aceşti profesori au format noi generaţii de slujitori ai Bisericii, fie preoţi, fie profesori de Religie; unii dintre ei vor cunoaşte teroarea din închisorile comuniste.

O nouă etapă în istoria şcolii teologice sibiene începe în anul 1948, când a devenit Institutul teologic de grad universitar, având misiunea de a forma preoţi pentru parohiile din Mitropoliile Ardealului şi Banatului (deşi au mai fost primiţi şi studenţi din alte eparhii).

În acelaşi an – şi apoi în 1952 – au fost încadraţi la Sibiu câţiva profesori de la Facultăţi şi Academii desfiinţate atunci, care au activat alături de profesorii mitropolitului Nicolae Bălan, pe care i-am menţionat mai sus. Aceştia au fost: Dr. *Sofron Vlad* (1948-1969) şi Dr. *Dumitru Belu* (1948-1968) veniţi de la Oradea-Timişoara, Dr. *Milan Şesan* (1948-1980) de la Cernăuţi, Dr. *Iorgu Ivan* (1948-1970) de la Bucureşti, Dr. *Alexandru Moisiu* (1950-1983), fost preot unit, Dr. *Isidor Todoran* (1952-1976) şi Dr. *Ioan Zăgrean* (1967-1982) de la Cluj, Dr. *Dumitru Călugăr* (reîncadrat între 1968-1978) şi Dr. *Teodor Bodogae* (reîncadrat între 1973-1981) şi alţii pentru perioade mai scurte.

În curând a apărut o nouă generaţie de profesori, din care unii mai activează până azi: Dr. *Mircea Păcurariu* (1961-2002), Dr. *Ioan Ică* (1968-1994), Dr. *Ioan Floca* (1971-1998), Dr. *Constantin Voicu* (1973-2000), Dr. *Dumitru Abrudan* (din 1971), Dr. *Aurel Jivi* (1973-2002), Dr. *Sebastian Şebu* (1972-2006), Dr. *Vasile Mihoc*

(din 1974), Dr. *Ilie Moldovan* (1983-1998), Dr. *Liviu Streza*, actualul mitropolit Laurențiu (din 1976), Dr. *Dorin Oancea*, actualul decan (din 1979).

În fruntea Institutului au funcționat, ca rectori, Nicolae Neaga (1946-1952), Sofron Vlad (1952-1969), Isidor Todoran (1969-1976), Grigorie Marcu (1976-1979) și Constantin Voicu (1979-1992, ca prorector din 1976) și Dumitru Abrudan (prorector 1979-1992). Toți acești profesori și-au desfășurat activitatea sub conducerea directă a mitropoliților Ardealului de altădată: Nicolae Bălan († 1955), Iustin Moisescu (1956-1957), Nicolae Colan (1957-1967), Nicolae Mladin (1967-1981, †1986) și Antonie Plămădeală (1982-2005).

În pofida condițiilor vitrege create de regimul comunist, cu un control permanent al Departamentului Cultelor și al organelor de Securitate, profesorii Institutului și-au făcut din plin datoria atât la catedră, cât și la altar. Unii dintre ei s-au implicat într-o serie de acțiuni în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor și al Conferinței Bisericilor Europene, dar au contribuit și la promovarea „ecumenismului local" la noi în țară. Mulți au publicat manuale sau diverse lucrări în specialitatea lor și au colaborat la cele opt reviste bisericești care au apărut până în 1989.

Notăm că din anul 1984 Institutul a primit dreptul de a conferi doctoratul în Teologie. Biblioteca a ajuns la peste 40.000 de titluri cu peste 120.000 de volume, peste 100.000 exemplare din publicații periodice. Tot acum s-au pus bazele unui „fond de patrimoniu", format din cărți vechi românești (peste 1.800 de volume) și un altul cu peste 5.000 de vechi tipărituri europene sau manuscrise românești și slavone. În 1986, când se împlineau 200 de ani de existență, s-a amenajat un muzeu al Institutului

Institutul a fost vizitat de numeroase personalități de peste hotare: patriarhii Alexei al Moscovei, Efrem al Georgiei și Maxim al Bulgariei; secretarii generali ai Consiliului Ecumenic al Bisericilor: W.A. Wissert Hooft, Philip Potter, Emilio Castro și mulți alți reprezentanți ai Consiliului Ecumenic sau ai Conferinței Bisericilor Europene, cardinalul Julius Döpfner din München, arhiepiscopul primat al Suediei Olof Sundby, mitropoliți și episcopi ortodocși sau episcopi, profesori de teologie și preoți de diferite confesiuni și etnii. Toți au apreciat strădaniile depuse de profesorii și studenții Institutului.

Din rândul absolvenților s-au recrutat mai mulți ierarhi, profesori la Institutele și Seminariile teologice, consilieri, protopopi, preoți parohi (unii chiar în S.U.A.).

Ultima perioadă din istoria școlii noastre a început în anul 1992, când a fost încadrată în Universitatea „Lucian Blaga" din Sibiu, sub denumirea de Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna". După această dată Facultatea a fost reorganizată pe trei secții: Teologie Pastorală, pentru pregătirea viitorilor preoți parohi, dar și a profesorilor de Religie; Teologie-Litere (cu „subsecții" pentru limbile Română, Engleză, Franceză și Germană), care pregătește profesoare, cu dublă specializare: Religie și o Limbă modernă; Teologie - Asistența Socială, care pregătește tinere pentru acest domeniu de activitate.

Din anul 2005 secțiile Facultății au fost reorganizate sub forma: Teologie Pastorală, Teologie Didactică, Teologie Socială și Artă Sacră, dar din nefericire,

numai cu trei ani de studii. Din 1994 s-au organizat cursuri postuniversitare de „master", cu un an de studii, iar din 2005 cu doi ani. Se mențin și cursurile de doctorat.

Din noua generație de profesori consemnăm pe Dr. *Nicolae Chifăr*, Dr. *Ioan Ică* jr., Dr. *Vasile Grăjdian* și Dr. *Aurel Pavel*, un timp Dr. *Ion Bria* de la Geneva ca „asociat", precum și lectorii Dr. *Mihai Iosu*, Dr. *Sebastian Moldovan*, Dr. *Nicolae Moșoiu*, Dr. *Paul Brusanowski*, Dr. *Constantin Necula*, Dr. *Ciprian Streza* și alții.

Ca decani ai Facultății au funcționat profesorii Mircea Păcurariu (1992-2000), Dumitru Abrudan (2000-2004) și Dorin Oancea (din 2004).

Toți acești profesori au publicat manuale și cărți în specialitatea lor, studii în „Revista Teologică" ori în alte periodice, au participat la congrese, simpozioane și alte întruniri cu profil teologic în țară și peste hotare.

Numeroși teologi străini au vizitat Facultatea ori au ținut conferințe. S-au acordat câteva titluri de „doctor honoris causa" unor mari teologi de diferite confesiuni din afara hotarelor.

Dintre absolvenți s-au recrutat câțiva ierarhi (doi pentru parohii din „diaspora"), profesori de teologie, profesori în organe de conducere ale Bisericii, preoți pentru parohii din țară, dar și din afara hotarelor ei. Biblioteca Facultății se îmbogățește mereu prin noi achiziții sau donații în cărți. În capela Facultății (ctitorită de mitropolitul Nicolae Bălan în anul 1935) se fac zilnic slujbe, urmărindu-se, în primul rând, formarea „duhovnicească" a viitorilor preoți și profesori de Religie.

Așadar, în decursul celor 220 ani de existență, profesorii și absolvenții școlii teologice sibiene s-au implicat în cele mai importante evenimente din istoria românilor ardeleni: în revoluția din 1848, în mișcarea memorandistă, în primul Război mondial, care a dus la realizarea unității de stat și chiar în acțiuni anticomuniste. În viața culturală a țării notăm că dintre profesorii ei, 16 au fost aleși membri ai Academiei Române (5 titulari, 6 corespondenți și 5 onorari), la care se adaugă trei mitropoliți de la Sibiu care nu au fost profesori (Andrei Șaguna, onorar, Vasile Mangra titular și Antonie Plămădeală, onorar); pe lângă ei, 10 foști studenți au fost aleși în supremul for cultural al țării. Mulți profesori și absolvenți au activat în cadrul Astrei de la începuturile ei și până azi. În ultimii 50 de ani, mulți profesori au activat în diverse organisme ale Consiliului Ecumenic (Mondial) al Bisericilor ori în Conferința Bisericilor Europene. După unirea din 1918, dar mai ales în ultimii 50 de ani, Facultatea a întreținut în permanență legături cu ierarhi și teologi de alte neamuri și confesiuni, contribuind astfel la promovarea ecumenismului creștin.

Pr. Prof. Dr. MIRCEA PĂCURARIU
Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna", Universitatea „Lucian Blaga", Sibiu

RT, 88 (2006), nr. 3, p. 19-35
Pr. prof. dr. Nicolae Chifăr

CONSTANTIN CEL MARE, PRIMUL ÎMPĂRAT CREŞTIN – 1700 DE ANI DE LA URCAREA SA PE TRON

Se împlinesc 1700 de ani de la urcarea pe tronul imperial roman a lui Constantin cel Mare, primul împărat creştin. Biserica îl prăznuieşte ca sfânt alături de mama sa Elena, la 21 mai şi îl numeşte, fără a exagera, *„cel întocmai cu Apostolii"*. Acest moment aniversar ne dă prilejul de a evoca în câteva pagini personalitatea monarhului care a determinat în mod categoric cursul lumii civilizate şi destinele creştinătăţii ecumenice.

1. Contextul politic

O dată cu încheierea domniei împăratului Comod (31 decembrie 192) care a însemnat şi sfârşitul dinastiei Antoninilor întemeiată de împăratul Traian (98-117), Imperiul Roman a cunoscut o puternică criză ce a afectat pe tot parcursul secolului al III-lea viaţa politică, militară, economico-socială şi cultural-religioasă, punând în pericol chiar existenţa sa[1]. Sfârşitul crizei a determinat schimbarea sistemului de conducere, trecându-se de la „principat" la „dominat", sub împăraţii Diocleţian (284/285-305) şi Constantin cel Mare (306-337) imperiul devenind o manarhie absolută de drept divin, după modelul oriental[2].

Diocleţian, proclamat împărat de trupele romane în Bithynia la 20 noiembrie 284 după asasinarea lui Numerianus la Nicomidia, probabil chiar de socrul său, prefectul pretoriului Arrius Aper, a trebuit să înfrunte rivalitatea lui Carinus (fratele augustului asasinat) care conducea armata Occidentului. Deşi învins la confluenţa Moravei cu Dunărea, Diocleţian a ajuns singurul suveran al întregului Imperiu Roman în urma unui alt asasinat exercitat de această dată de soldaţi asupra propriului lor comandant, Carinus, după bătălia de pe râul Margus (Moesia) din primăvara anului 285.

Realizând că imensul stat roman nu poate fi condus de un singur suveran, chiar dacă acesta se considera descendent şi reprezentant al zeului Jupiter pe pământ, luându-şi titlul de Jovius, Diocleţian şi-a asociat la domnie mai întâi ca „Caesar" (1 martie 286) şi

[1] „Prin durată, violenţă şi consecinţe, marea criză a secolului al III-lea marchează unul din cele mai dificile momente din istoria statului roman, totodată cel mai grav de la întemeierea Imperiului", remarcă H.C. Matei, *O istorie a Romei antice*, Bucureşti, 1979, p. 158.

[2] Întreaga putere de decizie era concentrată în mâna împăratului şi a sfetnicilor săi, care formau *sacrum consistorium*, pusă în aplicare de un aparat birocratic tot mai ierarhizat şi militarizat (*Ibidem*, p. 183).

apoi ca „Augustus" (19 septembrie 286) pe Maximian, care la rându-i şi-a luat supranumele de Herculius, fiindu-i încredinţată conducerea Occidentului. Diocleţian ca „protoaugust" a păstrat Orientul, stabilindu-şi reşedinţa la Nicomidia, oraşul său preferat. A adoptat fastul oriental (veşminte pompoase, diademă, ceremonial complicat) trăind retras în palat iar cei care-l vizitau trebuiau să se prosterneze în faţa lui şi să-i sărute marginea mantiei, aducându-i adorare ca unui zeu[3]. Diarhia funcţiona doar aparent, întrucât Diocleţian se considera în continuare singurul suveran, rezervându-şi dreptul de a emite legi în numele celor doi auguşti. Maximian avea mai mult prerogative militare apărând graniţele occidentale ale imperiului. Nu rezida la Roma, căreia Diocleţian urmărea să-i diminueze influenţa şi importanţa, ci la Aquileea sau Mediolanum, neavând un teritoriu bine delimitat asupra căruia să stăpânească. Cu toate acestea, împărţirea puterii a dus la delimitarea imperiului în Imperiul Roman de Răsărit şi cel de Apus[4].

Datorită frecventelor uzurpări interne şi a atacurilor barbare la graniţe, Diocleţian creează la 1 martie 293 tetrarhia, celor doi auguşti adăugându-se câte un cezar, formând împreună un colegiu de conducere a imperiului. Vizând în special împărţirea responsabilităţilor militare şi nu a imperiului, Diocleţian a reuşit să asigure în continuare unitatea statului. În timp ce el administra şi asigura securitatea provinciilor orientale, cezarul Galeriu, subordonat lui, se ocupa de Illyric, Macedonia şi Grecia avându-şi reşedinţa la Sirmium. Maximian cu reşedinţa la Mediolanum, administra Italia şi Africa, în timp ce cezarul Constantiu Chlor, subordonat lui, asigura apărarea Galliei, Spaniei şi Britaniei, rezidând la Trier (Augusta Treverorum). Pentru a întări tetrarhia şi prin alianţe de rudenie, Maximian şi Galeriu s-au căsătorit cu câte o fiică a lui Diocleţian, iar Constantiu Chlor, părăsind-o pe Elena, s-a căsătorit cu Teodora, fiica lui Maximian[5].

Prima tetrarhie a funcţionat până la 1 mai 305, când Diocleţian şi Maximian, în urma înţelegerii de la Roma, din noiembrie 303, s-au retras de la conducerea imperiului, redevenind persoane particulare, primul stabilindu-se la Salona iar al doilea la Lucania[6]. Pe „Colina lui Jupiter" cezarul Galeriu era proclamat august de către Diocleţian, iar Maximian proceda la fel cu cezarul Constantiu Chlor la Mediolanum. Continuând sistemul de conducere tetrarhică, Galeriu l-a desemnat cezar pe ginerele său, Maximin Daia, şi i-a impus lui Constantiu să-l aleagă pe Valeriu Sever[7]. Dominantă era acum autoritatea lui Galeriu, care respingând principiul eredităţii şi menţinând adopţia la formarea celei de-a doua tetrarhii, a nemulţumit pe Constantin, fiul lui Constantiu Chlor şi pe Maxenţiu, fiul lui Maximian. Unitatea tetrarhiei a fost zbuciumată în urma morţii survenite pe neaşteptate a împăratului Constantin Chlor la Eboracum/York, în Britania,

[3] *Istoria Universală*, I, (ed. Larousse), trad. de Ş. Velescu/M. Cazanacli, Bucureşti, 2005, p. 730 şi N. Chifăr, *Istoria creştinismului*, I, Iaşi, 1999, p. 57.

[4] I. Barnea/O. Iliescu, *Constantin cel Mare*, Bucureşti, 1982, p. 9-11.

[5] *Ibidem*, p. 13 şi H. C. Matei, *Lumea antică*, Bucureşti, 1991, p. 86.

[6] H. C. Matei, *O istorie a Romei antice*, p. 187.

[7] Delimitarea teritoriilor administrate de a doua tetrarhie era puţin diferită de prima, cei doi auguşti fiind privilegiaţi, cf. I. Barnea/O.Iliescu, *op. cit.*, p. 20.

la 25 iulie 306, pe când se întorcea dintr-o campanie împotriva picţilor[8]. Soldaţii, neţinând cont de procedura încetăţenită pentru completarea tetrarhiei, l-au proclamat împărat pe Constantin. Astfel a intrat pe scena politică omul providenţial care a schimbat şi influenţat definitiv destinele Imperiului Roman şi ale creştinătăţii ecumenice.

2. Consolidarea puterii politice

Constantin, fiul generalului Constantiu Chlor şi al Elenei, s-a născut la Naissus (azi Niş, în Serbia) în jurul anilor 273/274[9]. După formarea primei tetrarhii, când tatăl său a fost numit cezar în Apus[10], Constantin a trăit la curtea lui Diocleţian, însoţindu-l pe acesta în campaniile militare din Egipt şi poate chiar pe Galeriu în războaiele cu perşii. Cei zece ani petrecuţi la Nicomidia i-au dat posibilitatea să cunoască diplomaţia şi autoritatea unui mare suveran cum era Diocleţian dar şi civilizaţia orientală de care va fi fascinat şi atras mai târziu. Îmbrăţişând cariera militară s-a implicat activ în apărarea graniţelor imperiului pe limesul Dunării inferioare[11].

După retragerea lui Diocleţian şi proclamarea tatălui său ca august, Constantin a părăsit Nicomidia şi cu încuviinţarea lui Galeriu a venit în Apus. Apreciat de soldaţi pentru calităţile sale, la moartea tatălui său (25 iulie 306), ei l-au proclamat împărat nemairespectând principiul impus de Diocleţian privind succesiunea în tetrarhie. El îşi extindea supremaţia asupra Galliei şi Britaniei, în timp ce Maxenţiu, fiul fostului împărat Maximian, considerându-se de asemenea succesor legitim la tronul imperial, s-a proclamat august peste Italia, Spania şi Africa[12].

În aceste condiţii împăratul Galeriu a intervenit pentru salvarea tetrarhiei şi l-a proclamat august al Occidentului pe Flavius Severus, recunoscându-l însă pe Constantin cezar. Maxenţiu, prevăzând un atac al lui Severus asupra Romei unde el îşi stabilise reşedinţa, l-a chemat în ajutor pe tatăl său, Maximian, care reintră în scena politică a imperiului ca august al Occidentului, recunoscându-i fiului său titlul de cezar. După înfrângerea şi omorârea lui Flavius Severus în anul 307, Maximian a plecat în Gallia pentru a-l determina pe Constantin să nu se alieze cu Galeriu împotriva lui Maxenţiu. În acest scop l-a recunoscut ca august şi i-a oferit mâna fiicei sale, Fausta, căsătoria fiind celebrată la Arelate (Arles) în anul 307[13]. Astfel Constantin intră în

[8] S.G. Hall, *Konstantin I*, în „Theologische Realenzyklopädie", vol. XIX, Berlin/New-York, 1990, p. 489.

[9] Cf. C. M. Odahl, *Contantin şi imperiul creştin*, trad. de M. Pop, Bucureşti, 2006, p. 31, opinie întâlnită şi la E. Băbuş, *Bizanţul, istorie şi spiritualitate*. Bucureşti, 2003, p. 15, în timp ce I. Barnea/O Iliescu, *op. cit.*, p. 27, stabilesc anul naşterii împăratului Constantin între 280-285.

[10] Constanţiu a fost chemat de împăratul Maximian la curtea sa încă din anul 289, când, părăsind-o pe Elena probabil datorită condiţiei sale sociale modeste (hangiţă), s-a căsătorit cu Teodora, fiica vitregă a acestuia, cf. I. Barna/O.Iliescu, *op. cit.*, p. 27 şi S. G. Hall, *op. cit.*, p. 489.

[11] *Ibidem*, p. 489.

[12] H. C. Matei, *Lumea antică*, p. 73 şi C. M. Odahl, *op. cit.*, p. 86.

[13] Fiind doar un copil, Fausta a devenit în realitate soţia lui Constantin abia în anul 317, cf. I. Barna/O. Iliescu, *op. cit.*, p. 29.

dinastia Herculiană întemeiată de socrul său la 21 iulie 287[14]. În Apus s-a format o alianţă împotriva lui Galeriu, acesta fiind înfrânt de Maximian şi Maxenţiu în campania sa împotriva Romei[15].

După aceste evenimente, Maximian n-a mai fost recunoscut de Maxenţiu care se autoproclama august şi a trebuit să ceară exil lui Constantin în Gallia. Maxenţiu stăpânea Italia şi Spania până în anul 310, când a fost anexată de Constantin, erijându-se în restaurator al antichităţii romane după modelul lui Diocleţian[16]. Între timp şi în Africa a fost proclamat ca august Luciu Alexandru, înfrânt şi ucis în Cartagina în anul 311.

În aceste condiţii, Diocleţian a încercat să restabilească ordinea. A fost convocată la Carnuntum în anul 308 o consfătuire cu Galeriu şi Maximian. S-a hotărât ca Maximian să abdice pentru a doua oară, Constantin să fie retrogadat la rangul de cezar, iar ca august al Occidentului a fost numit direct Liciniu, care împărţea cu Galeriu stăpânirea în Balcani până la preluarea puterii asupra Italiei şi Africii de la uzurpatorul Maxenţiu, căruia nu i se recunoştea nici un titlu[17].

Pentru a alunga nemulţumirea lui Constantin şi a lui Maximin Daia deoarece nu li s-a acordat lor titlul de auguşti, Galeriu i-a numit mai întâi „fii ai Auguştilor" ca apoi să-i recunoască pe deplin auguşti. Între timp Maximian, profitând de campaniile lui Constantin pe Rin împotriva francilor şi alamanilor, şi-a reluat pentru a treia oară titlul de august la Arelate, în anul 310. S-a ajuns astfel ca imperiul să fie condus de şase auguşti (Galeriu, Maximian Daia, Liciniu, Constantin, Maximian şi Maxenţiu). Constantin, îndreptându-se cu trupele spre Marsilia pentru a-şi pedepsi socrul infidel, l-a găsit mort[18].

Eliminându-l pe Maximian de pe scena politică a imperiului, Constantin a renunţat să se mai considere descendent al dinastiei Herculiena, ci socotindu-l pe tatăl său urmaş direct al împăratului Claudiu al II-lea Goticul (268-270) şi-a luat ca zeu protector pe „sol invictus" (soarele invincibil), cultul căruia era foarte răspândit în Imperiul Roman mai ales prin generalizarea mithraismului la sfârşitul secolului al III-lea[19]. Cu aceasta nu s-a mai simţit legat nici de Maxenţiu, descendent al aceleiaşi dinastii, ci l-a considerat uzurpator şi intrus în moştenirea lăsată de tatăl său, Constantiu Chlor.

---

[14] I. Rămureanu, M. Şesan, T. Bodogae, *Istoria Bisericească Universală*, vol. I, Bucureşti, 1987, p. 131.

[15] W. Treadgold, *O istorie a statului şi societăţii bizantine*, Iaşi, 2004, p. 43.

[16] Cultele tradiţionale şi-au redobândit însemnătate, iar Romei i s-au adăugat construcţii impozante, un exemplu concludent fiind templul ridicat în forul roman în memoria fiului său Romulus, mort în anul 309, astăzi constituind o latură a bazilicii Sfinţii Cosma şi Damian, cf. I. Barnea/O. Iliescu, *op. cit.*, p. 29.

[17] W. Treadgold, *op. cit.*, p. 43.

[18] Se vorbeşte despre sinucidere, dar nu este exclus nici asasinatul pus la cale poate chiar de Constantin, cf. I. Barnea/O. Iliescu, *op. cit.*, p. 31.

[19] Zeul *Mithra* reprezenta pe pământ pe Sol invistus, templu Mithriacum din Roma purtând inscripţia „Soli invicto", cf. *Istoria Bisericească Universală*, p. 127. A se vedea amănunte despre răspândirea cultului zeului Mithra în Imperiul Roman la R. Turcan, *Cultele orientale în lumea romană*, Bucureşti, 1998, p. 234-280 şi *Istoria Universală*, p. 717.

Profitând de eliminarea lui Maximian, Liciniu a învadat în anul 310 Italia pentru a-şi intra în drepturi cum prevăzuse înţelegerea de la Carnuntum. Punând stăpânire pe o parte din Italia, el a trebuit totuşi să revină în ţinuturile dunărene pentru a opri invaziile barbare. Deoarece Galeriu s-a îmbolnăvit grav în anul 311, Liciniu, prevăzându-i sfârşitul, a considerat că este mai bine să rămână în Illyric, urmărind probabil să pună stăpânire pe regiunile administrate de acesta în loc să lupte pentru Apus cu Maxenţiu şi poate chiar cu Constantin. Maximin Daia la rându-i, profitând de faptul că împăratul Galeriu nu a desemnat un succesor la tron şi a considerat valabil principiul tetrarhiei diocleţiene, a luat în stăpânire Asia Mică, pentru Liciniu rămânând diocezele din Balcani pe care le administrase împreună cu augustul decedat. Şi-a stabilit reşedinţa la Nicomidia, a anulat taxele impuse de Galeriu orăşenilor şi, deşi formal a cerut anularea persecuţiilor[20], a impus respectarea cultelor păgâne la care erau obligaţi să participe şi creştinii denigraţi în şcoli şi locurile publice printr-un program ordonat de împărat. Mulţi au fost nevoiţi să părăsească oraşele şi provinciile Orientului[21]. În schimb Liciniu a continuat politica fiscală a lui Galeriu şi a menţinut în vigoare edictul de toleranţă faţă de creştini emis de acesta pe patul de moarte (30 aprilie 311)[22].

Întrucât Constantin avea nevoie de un aliat împotriva lui Maxenţiu, care voia să-şi răzbune tatăl şi să pună stăpânire pe tot Occidentul, iar Liciniu contra lui Maximin Daia, între cei doi s-a încheiat o alianţă de rudenie, cel din urmă logodindu-se în anul 310 cu Constantia, sora vitregă a lui Constantin, căsătoria fiind celebrată la Milano în anul 313[23]. Totuşi la declanşarea ostilităţilor dintre Constantin şi Maxenţiu, Liciniu nu era dispus să acorde ajutor militar cumnatului său, socotind că, cele două armate distrugându-se reciproc, el va avea de câştigat. Fără să lupte împotriva cuiva, va deveni august al Occidentului cum se stabilise la Carnuntum, nemaifiind nevoit să se confrunte nici cu Maximin Daia pentru Orient, ci menţinând starea de pace prevăzută prin acordul din anul 311[24].

Deşi Maxenţiu deţinea o armată mult mai numeroasă, însă mai slab pregătită şi dispersată în mai multe puncte strategice din Italia, Constantin, cu efective reduse, dar de elită, se pregătea de război. Bazându-se pe sprijinul sau cel puţin pe neutralitatea lui Liciniu şi pe imposibilitatea lui Maximin de a-i veni în ajutor rivalului său, el a pornit împotriva lui Maxenţiu, trecând din Gallia în Italia. După victoriile repurtate de Constantin la Segusio (Susa), Augusta Taurinorum (Torina) şi Verona, lupta decisivă

---

[20] A se vedea scrisorile lui Maximin privind încetarea persecuţiilor redate în traducere de Eusebiu de Cezareea *Historia Ecclesiastica*, IX, 9, 1-9, col. „Părinţi şi Scriitori bisericeşti", vol. 13, Bucureşti, 1987, p. 353-355 şi X, 7-11, p. 356-357.

[21] W. Treadgold, *op. cit.*, p. 44.

[22] Textul edictului în limba latină la Lactatiu, *De mortibus persecutorum*, (Despre moartea persecutorilor), 34 1-5, p. 181-182, iar versiunea greacă la Eusebiu de Cezareea, *Historia Ecclesiastica*, VIII, 17, 3-10, p. 337-338.

[23] W. Treadgold, *op. cit.*, p. 47.

[24] Cf. I. Barnea/O. Iliescu, *op. cit.*, p. 32.

s-a dat la Pons Milvius (Podul Vulturului, astăzi Prati di Tor di Quinto), la 28 octombrie 312. Învins, Maxenţiu şi o mare parte a armatei, retrăgându-se spre Roma, s-au înecat în apele Tibrului[25].

Intrând triumfal în Roma, aclamat de senatori şi populaţia entuziastă, Constantin s-a declarat „Maximus Augustus", comunicând acest lucru lui Maximin Daia care deţinea acelaşi titlu. Astfel victoria de la Pons Milvius l-a făcut pe Constantin singurul şi marele împărat al Occidentului, extizându-şi stăpânirea şi asupra Africii unde trimise capul lui Maxenţiu ca semn că fostul suveran este mort[26].

3. Ascensiunea spre conducerea unică a imperiului

Dacă Occidentul avea un singur suveran, stăpânirea Orientului era împărţită încă între Liciniu şi Maximin Daia. În timp ce Constantin se întâlnea la Mediolanum (Milano) cu Liciniu pentru a celebra căsătoria acestuia cu Constantia şi a semna edictul care acorda libertate creştinismului, din anul 313, Maximin, venind din Siria în Bithynia, a atacat posesiunea lui Liciniu din Balcani, ocupând Byzantion şi Heracleea. Înainte de a ajunge la Adrianopol, Maximin a fost întâmpinat de trupele lui Liciniu, suferind o mare înfrângere în apropiere de Tzurullum, la 30 aprilie 313. Retrăgându-se în Cilicia pentru a-şi reface armata, s-a îmbolnăvit şi a murit în luna august 313. Astfel Liciniu a devenit fără mari victorii singurul suveran al Orientului, stabilindu-şi reşedinţa la Nicomidia.

La scurt timp după aceste evenimente au apărut disensiuni între cei doi auguşti, cauzate iniţial de dorinţa lui Constantin de a reface formal tetrarhia. Cezarul Bassianus, care stăpânea peste Italia şi Pannonia, aliindu-se cu Liciniu s-a antrenat într-un complot împotriva lui Constantin, atrăgându-şi astfel moartea. În aceste condiţii el a declarat război lui Liciniu, învingându-l la 8 octombrie 314 lângă Cibalae (astăzi Vincovce, în Slovacia). Ciocnirea indecisă de lângă Adrianopol a dus la încheierea unei păci de pe urma căreia Constantin primea prefectura Illyricului fără dioceza Thracia în care intra şi Scythia Minor (Dobrogea). De acum înainte cei doi auguşti conduceau independent părţile lor din imperiu, doar monedele cu efigiile lor având circulaţie liberă şi simultană[27].

După ce a petrecut iarna dintre anii 314-315 la Tesalonic, Constantin a venit la Roma unde a sărbătorit împlinirea celor zece ani de domnie (*decennalia*), inaugurând arcul de triumf înălţat în cinstea lui. Revenind pentru scurt timp la Trier, după moartea lui Diocleţian şi-a stabilit reşedinţa mai întâi la Sirmium (astăzi Mitroviţa, în Serbia), iar apoi la Sardica (Sofia), unde la 1 martie 317 ridica la rang de cezari pe fiii săi Crispus şi Constantin şi pe cel al lui Liciniu, care purta acelaşi nume[28].

Relaţiile dintre cei doi auguşti s-au înrăutăţit din nou începând cu anul 320 când Liciniu a promovat o politică bisericească anticreştină, cauzând apariţia unor noi martiri

---

[25] Desfăşurarea campaniei din Italia la C.M. Odahl, *op. cit.*, p. 104-109.

[26] I. Barnea/O. Iliescu, *op. cit.*, p. 34.

[27] *Ibidem*, p. 40-41.

[28] H.C. Matei, *O istorie a Romei antice*, p. 190.

în Asia Mică, dar mai ales după conferirea de către Constantin în anul 321 a titlului de „consul" celor doi fii ai săi fără a ţine cont de Liciniu şi de fiul său. Profitând de această situaţie tensionată din imperiu, barbarii au atacat din nou la graniţe. După ce i-a alungat pe sarmaţi din Pannonia, Constantin a întreprins o campanie victorioasă asupra goţilor încălcând însă teritoriile lui Liciniu din Thracia. Eşuând încercările de împăcare, între cei doi s-a declarat stare de război antrenând numeroase forţe terestre şi maritime. Învins la Adrianopol (3 iulie 324), Liciniu s-a retras în Asia Mică unde a suferit o nouă înfrângere la Chrysopolis (18 septembrie 324). Cruţat la insistenţele Constantiei i s-a stabilit domiciliu forţat la Tesalonic, unde acuzat de complot a fost executat în anul 325, iar fiul său deposedat de titlul de cezar şi făcut sclav[29].

Constantin, intrând biruitor în Nicomidia a devenit stăpân şi peste partea orientală a imperiului. Astfel de la Diocleţian Imperiul Roman nu mai avusese un singur suveran. Dobândise acum însă un împărat care i-a influenţat categoric viaţa politică, canonică, culturală şi religioasă pentru întreaga lui existenţă.

4. Constantin cel Mare, monarh de drept divin

Ca singur suveran al întregului Imperiu roman, drept câştigat prin victorii strălucite asupra lui Maxenţiu şi Liciniu, Constantin cel Mare se declara alesul pe pământ al divinităţii unice, singurul fundament al monarhiei absolute. Din acest concept a rezultat şi schimbarea principiului adopţiei cu cel al eredităţii privind moştenirea tronului, fiii lui fiind ridicaţi pe rând la rang de cezari între anii 317-333[30].

Imperiul primea o nouă organizare administrativă cu 117 provincii grupate în 17 dioceze care la rândul lor alcătuiau cele 4 prefecturi: Orient, Illyric, Italia şi Gallia, conduse de câte un prefect al pretoriului[31].

Pentru o mai eficientă şi bună apărare a graniţelor imensului stat, râvnit şi atacat consecvent de barbari, s-a impus cu necesitate reorganizarea armatei. Ea era alcătuită din trupe de graniţă (*limitanei*) şi trupe de campanie (*comitatenses*). Pentru serviciile militare, soldaţii din trupele de graniţă primeau un lot de pământ, din care îşi asigurau existenţa. În armată sunt cooptate tot mai multe elemente barbare, în special din populaţiile germanice, care începând cu secolul al IV-lea ocupau şi importante posturi de ofiţeri. O atenţie deosebită s-a acordat artileriei, situaţie impusă de ciocnirile tot mai frecvente cu perşii, a căror putere militară era bazată în mod special pe contingentele de călăreţi[32].

Redresarea economică începută de Diocleţian a fost rezolvată definitiv de Constantin cel Mare. El a emis o nouă monedă (*solidus*) în greutate de 4,48g aur, înlocuind astfel moneda de argint specifică perioadei principatului. Noua monedă, cunoscută

[29] Era fiul unei concubine sclave, cf. I. Barnea/O. Iliescu, *op. cit.*, p. 44.

[30] H.C. Matei, *op. cit.*, p. 191.

[31] G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, München, 1963, p. 29.

[32] *Ibidem*, p. 36.

mai târziu sub denumirea *„nomisma”* şi *„hyperpyron”*, a dăinuit pe tot parcursul existenţei Imperiului bizantin, fiind până la mijlocul secolului al XI-lea cea mai puternică unitate valorică pe piaţa comercială internaţională[33].

Nici renaşterea vieţii spirituale a imperiului, iniţiată tot de Diocleţian, nu a fost neglijată de marele Constantin. El petrecuse ani buni la Nicomidia şi cunoscuse îndeaproape programul cultural al înaintaşului său. Dezvoltarea învăţământului includea revigorarea studiilor clasice, operele marilor autori latini fiind amplu comentate[34].

Atât la Roma, cât şi în marile reşedinţe imperiale se construiesc ultimele edificii monumentale, care impresionează mai ales prin masivitate şi ornamentaţia bogată, decât prin eleganţă şi armonia proporţiilor. Dintre acestea amintim: în Roma, Termele lui Diocleţian, Arcul de triumf al lui Constantin şi Basilica lui Maxenţiu; la Trier, termele şi Porta Nigra precum şi palatul lui Constantin; în Salona, vila lui Diocleţian, iar la Tesalonic, palatul şi mausoleul lui Galeriu. Pictura şi sculptura clasică romană a fost înlocuită treptat cu scenele biblice, iar în locul realismului se impun tot mai mult schematismul specific începuturilor iconografiei creştine[35].

Constantin cel Mare şi-a înscris pentru totdeauna numele în istoria Imperiului Roman de Răsărit prin noua capitală de pe Bosfor. Deja Diocleţian acordase mai mare importanţă părţii orientale a imperiului, stabilindu-şi reşedinţa la Nicomidia şi organizând o mai bună apărare graniţelor atacate permanent de perşi în Asia Mică şi de goţi la Dunărea de Jos. Încredinţând Occidentul fiului său Crispus, Constantin, după ce l-a învins pe Liciniu, s-a stabilit definitiv în Răsărit, unde erau concentrate resursele vitale ale imperiului. Pentru aceasta el a căutat o nouă capitală imperială, care să amintească însă de Roma.

Întrucât Calcedonul, Sardica (Sofia) sau Troia n-au satisfăcut pretenţiile sale[36], iar Nicomidia amintea prea mult de Diocleţian şi Tesalonicul de Galeriu, Constantin cel Mare s-a oprit asupra vechii cetăţi Byzantion[37], a cărei poziţie geografică, strategică

---

[33] *Ibidem*, p. 35.

[34] Cf. H.C. Matei, *O istorie a Romei antice*, p. 191.

[35] *Ibidem*, p. 192.

[36] V. Munteanu, *Bizantinologie*, vol. I, Timişoara, 1999, p. 57.

[37] Conform tradiţiei, această cetate cu nume tracic, a fost întemeiată în jurul anului 685 î. Hr. de colonişti greci veniţi din Megara. Aşezat la hotarul dintre Europa şi Asia, chiar la intersecţia dintre marea diagonală terestră şi drumul maritim ce lega Marea Mediterană de Marea Neagră, oraşul a devenit în epoca romană un important centru comercial şi de tranzit şi un „mare post de supraveghere şi de operaţii al romanilor împotriva barbarilor din Pont şi chiar din Asia”, după afirmaţiile istoricului Dio Cassius, *Istoria romană*, LXXIV, 14, 4. În anul 196 împăratul Septimiu Sever a distrus cetatea pentru că locuitorii ei s-au aliat împotriva lui. Localitate rurală numită Antonia sau Antoninia şi dependentă de Heracleea, a fost reconstruită şi înfrumuseţată chiar de Septimiu Sever şi de fiul său Carraccala. Datorită sprijinului acordat de bizantini lui Liciniu, cetatea a fost din nou pedepsită, de această dată de Constantin cel Mare care i-a dărâmat zidurile şi a exilat pe mulţi locuitori. Poziţia sa geo-strategică l-a atras însă şi pe Constantin care i-a dat strălucirea pe care n-o avusese până atunci, transformând-o în capitala Imperiului roman. I. Barnea/ O. Iliescu, *op. cit.*, p. 51; O. Drîmba, *Istoria culturii şi civilizaţiei*, vol. II, Bucureşti, 1987, p. 171, nota 44 şi G. Schmalzbauer, *Konstantinopel*, în „Theologische Realenzyklopädie”, vol. XIX, p. 504.

şi comercială i s-a părut de neegalat. Înconjurat pe trei laturi de apă (strâmtoarea Bosfor, Marea Marmara şi golful Cornul de Aur), acest centru era tranzitat de reţele comerciale ce legau Asia Mică, Siria, Mesopotamia, Pontul Oriental şi Extremul Orient de Europa centrală şi occidentală prin Via Ignatia sau alte drumuri care traversau Peninsula Balcanică.

Punând temelia noului oraş la 8 noiembrie 324[38], împăratul Constantin cel Mare nu s-a gândit să imprime noii capitale un caracter grecesc, ci prin amenajarea urbanistică şi stilul arhitectural, prin organizarea administrativă şi folosirea limbii latine, el dorea ca ea să amintească mereu de Roma veche. Aşezat tot pe şapte coline şi împărţit în paisprezece sectoare administrative, Noua Romă, cum a fost denumit oraşul, era străbătut de străzi largi străjuite de coloane şi portice care adăposteau statui ale împăraţilor romani. Străzile erau pline de comercianţi şi meşteşugari care îşi vindeau produsele proprii, de hamali, astrologi, ghicitoare şi vrăjitori, de cerşetori şi nelipsiţii hoţi sau înşelători, imprimând oraşului atmosfera unei mari metropole[39].

Oraşul, inaugurat oficial şi primind ulterior numele de Constantin, în amintirea ctitorului lui, ca noua capitală a Imperiului la 11 mai 330, a continuat să rămână în stadiul de construcţie până către anul 336. Fondatorul şi urmaşii săi l-au înfrumuseţat cu pieţe, palate imperiale, forumuri, apeducte cisterne subterane, terme, arcuri de triumf, biblioteci şi hipodrom, asemenea celor din Roma. Din toate provinciile imperiului au fost aduse în noua capitală statui, busturi, capiteluri şi coloane, frize şi basoreliefuri, oraşul deşi reînnoit din temelie, devenind şi un adevărat muzeu de antichităţi[40].

Dorind ca şi Roma Nouă să aibă un Senat imperial, Constantin cel Mare a determinat pe unii senatori să vină din Apus, iar pe alţii i-a făcut în Răsărit din demnitari administrativi. Celor care doreau să construiască una sau mai multe case particulare în oraş le-a oferit proprietăţi din domeniul imperial în Anatolia, iar deţinătorii imobilelor destinate închirierii erau scutiţi de impozite pentru veniturile provenite din activităţi agricole[41].

Deşi păstra încă o vizibilă imagine păgână, nelipsind templele şi alte edificii[42], noul oraş era gândit să devină capitala primului imperiu creştin. Din Ierusalim, împărăteasa-mamă Elena a trimis Sfânta Cruce pe care fusese răstignit Mântuitorul Hristos şi care din dispoziţia ei fusese căutată şi descoperită. De asemenea a încurajat

---

[38] Detalii despre întemeierea oraşului Constantinopol a se vedea C. Mango, *Le devéloppement urbain de Constantinople*, Paris, 1985 şi G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris, 1974.

[39] O. Drîmba, *op. cit.*, p. 173.

[40] *Ibidem*, p. 171-172.

[41] W. Treadgold, *op. cit.*, p. 53.

[42] Pe lângă templele antice existente, Constantin a construit încă unul nou în cinstea zeiţei Tyche, reprezentată ca în Antiohia şi Alexandria cu piciorul pe prora unei corăbii ca simbol al caracterului maritim al oraşului, cf. I. Barnea/O. Iliescu, *op. cit.*, p. 53.

[43] S-ar părea că nu este vorba de o biserică închinată Sfintei Irina, ci greceascul Hagia Eirene (Pacea Sfântă) se referă la Sfântul Duh ca Pacea lui Dumnezeu, cf. W. Treadgold, *op. cit.*, p. 615, nota 13.

construirea de biserici, el însuşi fiind ctitorul celor mai importante închinate Sfinţilor Apostoli, Înţelepciunii divine (Sfânta Sofia) şi Sfintei Irina[43]. Astfel Constantinopolul rivaliza cu Roma, care rămânea doar în amintirea romanilor vechea capitală a imperiului, nu numai din punct de vedere politico-administrativ, ci şi bisericesc, scaunul episcopal de aici fiind ridicat la rang de egalitate cu cel roman prin canoanele 3 al Sinodului II Ecumenic (381) şi 28 al Sinodului IV Ecumenic (451)[44].

Capitală a Imperiului roman şi apoi a celui bizantin cu care şi-a edificat propriul prestigiu, Constantinopolul, timp de peste unsprezece secole, dar chiar şi astăzi, în măsura în care se mai păstrează unele edificii care amintesc de oraşul lui Constantin cel Mare şi reşedinţa basileilor bizantini, până la cucerirea otomană din 29 mai 1453, „i-a uimit pe vizitatori prin bogăţia lui, prin grandoarea construcţiilor, prin splendoarea comorilor de artă, prin luxul bogaţilor săi cetăţeni şi prin fastul exorbitant al curţii imperiale"[45].

6. Constantin cel Mare şi creştinismul

Poziţia împăratului Constantin cel Mare faţă de creştinism constituie încă o problemă controversată până astăzi. În timp ce Biserica Ortodoxă şi aproape în aceeaşi măsură şi Biserica Romano-Catolică nu au nici o rezervă a-l cinsti ca sfânt împreună cu mama sa Elena, şi a-l numi „cel împreună cu apostolii", istoriografia însă lasă în general să se înţeleagă că vede politica sa religioasă determinată mai mult de interese de stat impuse de conjunctura vremii respective, decât de convingeri religioase şi convertirea la învăţătura creştină. Astfel unii istorici remarcabili[46] considerând că *Vita Constantini* i-a fost atribuită doar lui Eusebiu de Cezareea, dar conţine totuşi un „miez eusebian", nu privesc pasajele care vorbesc despre convertirea împăratului Constantin cel Mare la creştinism încă din anul 312, decât ca povestiri neautentice şi interpolări ulterioare.

În general, motivele invocate pentru susţinerea interesului politic privind atitudinea lui Constantin faţă de creştinism se referă la aspectul religios. Pornind de la faptul că lupta şi victoria de la Pons Milvius împotriva lui Maxenţiu s-au datorat Dumnezeului creştinilor[47], împăratul Constantin cel Mare ar fi trebuit să răspundă acestui act divin

[44] A se vedea N. Chifăr, *Istoria creştinismului*, II, Iaşi, 2000, p. 66 şi 153-159.

[45] O. Drîmba, *op. cit.*, p. 171.

[46] Dezbaterile privind autorul şi autenticitatea lucrării sunt prezentate şi analizate cu profesionalism de profesorul E. Popescu, *Studiu introductiv* la Eusebiu de Cezareea, *Viaţa lui Constantin cel Mare*, trad. de R. Alexandrescu, în col. „Părinţi şi scriitori bisericeşti", vol. 14, Bucureşti, 1991, p. 24-37.

[47] Despre acest eveniment relatează istoricii Lactanţiu, *De mortibus persecutorum*, 48, 5 şi Eusebiu de Cezareea, *Vita Constantini*, 28, 2: „Deci cam pe la ceasurile amiezii, când ziua începuse să scadă, zicea Constantin că văzuse cu ochii săi chiar pe cer, străjuind deasupra soarelui, semnul mărturisitor de biruinţă al unei cruci întocmite din lumină şi că odată cu ea putuse desluşi un scris glăsuind: Să biruieşti întru aceasta! (inscripţia pare a fi „hoc signo victor eris" şi nu „in hoc signo vinces" cf. A. Alfödli, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, Oxford, 1948, p. 18. A se vedea şi comentariul lui C.M. Odahl, *op. cit.*, p. 285, nota 11); după care, la vederea unei asemenea privelişti fuseseră cuprinşi de uimire şi el şi întreaga oaste, care, cum mărşăluia el pe drum, venea pe urmele sale şi de aceea asistase şi ea la minune".

prin convertirea imediată urmată de botez. Ori el s-a botezat pe patul de moarte la vila sa din Ancyrona, în anul 337 de către episcopul semiarian Eusebiu al Nicomidiei[48].

Am menţionat mai sus că după eliminarea lui Maximian, Constantin cel Mare nu s-a mai considerat descendent al dinastiei Herculiene, ci după tatăl său, urmaş al împăratului Claudiu al II-lea Goticul, avându-l ca zeu protector pe „Sol invictus". În faţa unei confruntări decisive cu Maxenţiu care dispunea de o forţă militară superioară numeric, invoca ajutorul zeului Marte, spiritului divin al Romei şi folosea orice ritual religios păgân pentru a atrage nenorocul asupra rivalului său, care supusese toate fortificaţiile din Italia Cisalpină (Susa, Torino, Milano, Brescia, Verona şi Aquileea)[49], Constantin a apelat la ajutorul zeului protector al tatălui său[50]. Acesta era numit „Dumnezeu suprem" şi identificat cu Zeul Soare (Apollo Hellios sau Apollo-Sol). Ca un abil comandant de oşti care în faţa unei confruntări militare de proporţia celei cu Maxenţiu caută sprijinul unei divinităţi mai puternice decât toate celelalte, Constantin şi-a amintit că tatăl său a respectat pe „Dumnezeul Cel peste toate" (Deus Summus) şi că nu a persecutat pe creştini cum au făcut ceilalţi auguşti al căror sfârşit a fost îngrozitor. Frământat şi îngrijorat, în căutarea unui sprijin sigur şi puternic, împăratul a invocat în rugăciune Divinitatea supremă (Suprema Divinitas) ca să i se reveleze pentru a şti cui să i se închine cu adevărat. Aşa a interpretat el imaginea Sfintei Cruci care i s-a arătat pe cer însoţită de mesajul: „Întru acest semn vei învinge" (Hoc Signo Victor Eris) şi urmată de descoperirea în vis a lui Hristos Însuşi[51]. Fără îndoială că va fi

---

[48] I. Rămureanu, M.Şesan, T. Bodogae, *Istoria bisericească universală*, vol. I, Bucureşti, 1987, p. 153. Alte motive invocate vor fi amintite mai târziu. În ceea ce priveşte amânarea botezului cât mai aproape de sfârşitul vieţii nu este o noutate pentru că unii catehumeni, luând în calcul faptul că prin Taina Botezului se iartă atât păcatul strămoşesc, cât şi păcatele personale, doreau să iasă din viaţă curăţiţi de multe păcate. A se vedea *Ökumenische Kirchengeschichte*, I, (editori R. Kottje/B. Moeller), München, 1970, p. 133.

[49] Cf. C. M. Odahl, *op. cit.*, p. 104-105.

[50] „...Constantin înţelesese că avea nevoie de un ajutor mai puternic decât cel pe care i-l putea aduce o oaste; ceea ce l-a şi făcut să-şi caute ajutorul lui Dumnezeu ... De aceea a început să cugete cărui Dumnezeu se cuvenea să i se supună el; şi în timp ce-şi punea asemenea întrebare, a mijit în el gândul că ... toţi cei ce-şi puseseră nădejdea în mulţimea zeilor pieriseră pradă unor întorsături cumplite ale soartei, de nu mai rămăsese după ei nici urmă de neam ori de vlăstare .... pe când Dumnezeul părintelui său îi dăduse acestuia dovezi vădite şi nenumărate ale puterii Sale .... Deci, frământând el toate lucrurile acestea în minte, a înţeles că a te supune smintelilor zeilor care nu există precum şi a cădea în atât de ruşinoase rătăciri este o adevărată nebunie; fapt care l-a şi făcut să priceapă că singurul Dumnezeu căruia se cuvenea ca el să i se închine era doar Cel al părintelui său". Eusebiu de Cezareea, *Vita Constantini*, I, 27, 1-3, p. 75-76.

[51] Chiar dacă se încearcă să se relativizeze relatările istoricilor Lactanţiu şi Eusebiu de Cezareea şi se pune totul pe seama unei reformulări târzii a unor legende păgâne datorate creştinilor, cf. H. Grégoire, *La conversion de Constantin* , în „Revue de l'Université de Bruxelles", nr. 36/1930, p. 231-272 şi J. J. Hatt, *La vision de Constantin au sanctuaire de Grand et l'origine celtique du labarum*, în „Latomus" nr. 9/1950, p. 427-436, revelaţia avută de împăratul Constantin cel Mare a fost un act real confirmat de izvoarele vremii, atât creştine, cât şi păgâne, de inscripţii (pe soclul statuii colosale care îl reprezenta pe împăratul însuşi ţinând în mână Sfânta Cruce şi care fusese aşezată în Basilica Nova din Roma erau inscripţionate cuvintele: „Prin acest semn mântuitor, care este adevărata dovadă a puterii, am salvat oraşul vostru de sub jugul tiranului, am eliberat senatul şi poporul roman, redându-i vechea demnitate şi

consultat pe unii creştini din armată sau chiar pe episcopul Osius de Cordoba, dacă acceptăm ideea că acesta se afla deja în anturajul împăratului[52], pentru a înţelege semnificaţia celor revelate şi astfel el a descoperit că „Dumnezeul Cel peste toate" pe care l-a invocat în rugăciune este Dumnezeul creştinilor, Iisus Hristos. Crucea Lui care i s-a arătat pe cer este simbolul victoriei asupra morţii, iar creştinii se însemnează cu ea şi invocă numele lui Hristos pentru a se proteja împotriva răului. Împăratul a socotit că dacă semnele creştine sunt mai puternice decât riturile păgâne folosite de rivalul său, atunci Dumnezeul creştinilor trebuie să fie Deus Summus (Dumnezeu Cel peste toate). Experienţele lui revelatoare l-au convins că Dumnezeul creştinilor i-a răspuns la rugăciunile lui sincere şi că prin puterea crucii şi prin invocarea numelui lui Hristos va fi biruitor. De aceea s-a convertit la creştinism, fapt care nu trebuie privit nici ca o decizie finală şi categorică în urma unei îndelungate căutări şi nici un act de moment cu motivaţii politice[53]. El a căutat să găsească similitudini între Dumnezeul creştinilor care i s-a descoperit acum şi Dumnezeul Suprem (Suprema Divinitas) pe care îl adorase ca moştenire religioasă de la tatăl său. De aceea el nu a repudiat dintr-o dată credinţa lui într-o divinitate păgână cum era Sol invictus, considerat ca mediator vizibil între Dumnezeul suprem şi oameni. Pentru el monoteismul solar de tendinţă filosofică nu era incompatibil cu credinţa creştină, iar Dumnezeul suprem adorat până atunci de el nu este altul decât Dumnezeul creştinilor[54].

Această convingere a fost concretizată în dispoziţia împăratului de a confecţiona steagul de luptă *labarum* care în principiu este un stindard de factură păgână purtând efigia lui şi a fiilor lui, dar şi însemne creştine, respectiv monograma creştină (chrisma) formată din suprapunerea literelor X şi P[55]. În plus el a ordonat ca însemnele creştine să fie cusute, respectiv gravate pe uniformele şi scuturile soldaţilor[56].

Convins că victoria asupra lui Maxenţiu s-a datorat intervenţiei divinităţii (instinctu divinitatis) pe care o numeşte în sens neoplatonic „Fiinţă absolută", cum reiese din inscripţia de pe Arcul de Triumf din Roma inaugurat la 25 iulie 315[57], împăratul Constantin cel Mare şi-a aţintit privirea numai asupra creştinismului. Intrând triumfal în Roma precedat de noul stindard cu însemnele creştine, împăratul nu s-a urcat pe colina Capitoliului pentru a jertfi lui Jupiter şi altor zeităţi păgâne conform tradiţiei

strălucire" şi de monezi (împăratul Constantin al II-lea, fiul lui Constantin, a pus în circulaţie monezi de bronz care purtau imaginea unui înger care îl încorona pe tatăl său ce ţinea în mână labarum cu monograma lui Hristos şi cu inscripţia Hoc Signo Victor Eris) cf. C. M. Odahl, *op. cit.*, p. 107-110 şi E. Popescu, *Studiu introductiv*, p. 30-32.

[52] A se vedea N. Dumitraşcu, *Cele şapte personalităţi de la Niceea (325)*, Cluj-Napoca, 2003, p. 176 şi C.M. Odahl, *op. cit.*, p. 110 ş.u.

[53] C.M. Odahl, *op. cit.*, p. 107.

[54] A se vedea un comentariu pertinent şi documentat la E. Popescu, *op. cit.*, p. 31.

[55] Despre imaginea stindardului *labarum* a se vedea descrierea oferită de Eusebiu de Cezareea, *Vita Constantini*, I, 31, p. 77.

[56] A. Alföldi, *op. cit.*, p. 24.

[57] Descrierea acestei capodopere de artă la I. Barnea/O. Iliescu, *op. cit.*, p. 74-78.

romane[58], ci după relatările lui Eusebiu, el a intrat în palatul imperial Palatin pentru a înălţa rugăciune de mulţumire lui Dumnezeu[59].

La scurt timp după aceste evenimente, împăratul a dispus terminarea construcţiei începută de Maxenţiu pe latura de nord-vest a Forului, cunoscută sub denumirea de Basilica Nova sau Basilica lui Maxenţiu. Acolo a aşezat statuia sa de mari dimensiuni (numai capul era de aprox. 2,40 m), reprezentându-l purtând în mâna dreaptă o lance lungă în chipul crucii, iar pe soclu fiind încrustată o inscripţie care amintea că prin puterea semnului mântuitor a eliberat Roma de tirania lui Maxenţiu[60]. Prin aceste acte el arăta romanilor noua sa orientare religioasă.

De asemenea înainte de întâlnirea cu Liciniu la Mediolanum, a trimis o scrisoare augustului Maximin Daia cerându-i să înceteze prigonirea creştinilor[61], iar proconsulului Africii Anullinus îi ordonă să restituie proprietăţile Bisericii[62].

Cel mai important decret, care a schimbat radical situaţia creştinismului punând capăt „Marii persecuţii", a fost Edictul de la Mediolanum, din anul 313, emis împreună cu Liciniu, prin care se acorda deplina libertate credinţei creştine, transformând-o dintr-o „religio ilicita", cum o declaraseră împăraţii anteriori persecutori într-o „religio licita"[63].

Deoarece acest edict acorda la modul general libertate de manifestare creştinismului asemenea celorlalte culte păgâne, împăratul Constantin cel Mare a dorit să protejeze şi chiar să favorizeze credinţa în Dumnezeul Cel peste toate care i s-a revelat şi i-a venit în ajutor împotriva lui Maxenţiu. De aceea printr-o serie de alte dispoziţii, împăratul şi-a manifestat tot sprijinul pentru credinţa la care s-a convertit el însuşi şi pentru slujitorii ei. Astfel la sfârşitul anului 313 a trimis scrisori către episcopii Bisericii şi către autorităţile imperiale din domeniul finanţelor prin care se ordona acordarea de subvenţii în bani „*conducătorilor legitimei şi sfintei religii creştine pentru a le plăti cheltuielile*"[64].

Convins de faptul că membrii clerului creştin trebuie să se preocupe în exclusivitate de slujirea Bisericii, fără să fie stingheriţi în aceasta de practicarea altor activităţi care să le asigure partea financiară, a dorit ca preoţimea creştină să fie

[58] Panegiricul de la Trier din anul 313, IX (XII), 19.

[59] cf. *Vita Constantini*, I, 39, p. 81.

[60] *Ibidem*, I, 40, p. 81-82.

[61] Lactantiu, *De mortibus persecutorum*, 38, 1.

[62] Eusebiu de Cezareea, *Historia Eccesiastica*, X, 5, 15-17, p. 382: „Ordonăm ca atunci când soseşte acest decret, dacă mai este încă reţinut ceva ce aparţine Bisericii universale a creştinilor într-un oraş sau alt loc de către cetăţeni singuratici sau de alţii, ai obligaţia să restitui Bisericii amintite mai sus, fără întârziere".

[63] Textul acestui decret s-a păstrat sub forma a două scrisori adresate de Liciniu şi în numele lui Constantin, de la Nicomidia către guvernatorul Bithyniei, cf. Lactantiu, *De mortibis persecutorum*, 48 şi de la Cezareea către guvernatorul Palestinei, cf. Eusebiu de Cezareea, *Historia Eccclesiastica*, X, 5, 2-14, p. 379-382

[64] Eusebiu de Cezareea, *Historia Ecclesiastica*, X, 6, p. 384-385, redă o copie a scrisorii imperiale adresată episcopului Caecilian al Cartaginei în care se preciza modul cum să fie distribuite aceste ajutoare băneşti şi cine sunt beneficiarii.

salarizată din fondurile statului. În acest sens au fost trimise către guvernatorii provinciilor din Apus o serie de legi prin care clericii *„să fie scutiţi complet de îndatoririle publice pentru ca să nu se abată în nici un fel şi prin nici o greşeală sau neglijenţă faţă de cele sfinte de la slujirea datorată Divinităţii şi să se poată dărui fără nici o reţinere îndatoririlor lor"*, convins fiind că în acest fel mari binefaceri se vor pogorî asupra statului[65].

Îndată după intrarea triumfală în Roma, printre colaboratorii apropiaţi ai împăratului se numărau şi episcopi. Cel mai cunoscut a fost Osius de Cordoba, care se pare că l-a însoţit în campania din Italia şi i-a tălmăcit misterul arătării semnului Sfintei Cruci. Tot el l-a iniţiat probabil în învăţătura creştină despre Sfânta Treime şi l-a călăuzit în lecturarea Sfintei Scripturi. Alături de el este pomenit Miltiade al Romei, căruia i-a oferit ca reşedinţă Palatul imperial Luteran şi i-a cerut să se implice în rezolvarea schismei donatiste din Africa[66]. Nu trebuie omis rolul pe care l-ai jucat în viaţa împăratului Constantin şi al familiei sale Eusebiu de Nicomidia, apropiatul curţii imperiale sau biograful şi sfătuitorul său, Eusebiu de Cezareea.

Prin intermediul altor dispoziţii imperiale, creştinismului i s-a conferit un rol tot mai mare în viaţa statului, în detrimentul elementului păgân care era încă dominant. Astfel printr-o lege emisă la 23 iunie 318 se acorda sentinţelor date de episcopii ortodocşi aceeaşi valabilitate ca şi celor pronunţate de tribunale civile, urmărindu-se astfel stoparea corupţiei. Bisericile au primit drept de azil ca şi templele păgâne, iar prin legea din anul 321 care acorda Bisericii dreptul de a primi donaţii a făcut să crească simţitor averea ei, asigurându-i o bază solidă pentru practicarea asistenţei sociale. De asemenea o lege din anul 316 permitea eliberarea sclavilor în biserică în prezenţa episcopului. Printr-o serie de alte legi se îngrădea desfăşurarea ritualurilor păgâne şi se favoriza creştinismul. În anul 319 se interzicea sacrificiile păgâne şi practicarea haruspiciilor în case particulare, iar o lege din anul 323 prevedea pedepse grave pentru cei care i-ar fi silit pe creştini să celebreze ceremonii păgâne. Deşi funcţiile importante în stat le deţineau păgânii, împăratul Constantin a renunţat în anul 315 la riturile păgâne, chipurile zeităţile dispărând treptat de pe monedele romane, locul lor luându-l simbolurile creştine. Doar reprezentarea zeului Sol invictus a rezistat până în anul 322, când a dispărut definitiv. Prin legea din anul 321 ziua Domnului (Duminica), care reprezenta până atunci pentru păgâni ziua soarelui (dies Solis) şi care trebuia percepută în concordanţă cu împăratul ca ziua Soarelui Dreptăţii (Sol justitiae), adică Hristos, Răsăritul Cel de sus, este declarată zi de odihnă pentru toţi cetăţenii Imperiului roman indiferent de convingerea religioasă[67].

---

[65] A se vedea o altă scrisoare adresată proconsulului Anullnius păstrată în copie de Eusebiu de Cezareea, *Historia Ecclesiastica*, X, 7, p. 385-386 şi ordinul trimis lui Octavianus în Lucania şi Bruttium în sudul Italiei, la C. M. Odahl, *Early Christian Latin Literature*, Chicago, 1993, p. 105-106.

[66] Cf. C. M. Odahl, *Constantin şi imperiul creştin*, p. 111.

[67] E. Dassmann, *Kirchengeschichte*, II/1, Stuttgart, 1996, p. 44-48; I. Barnea/O. Iliescu, *op. cit.*, p. 42 şi 69-70 şi L. Borcea, *Bisericile Ortodoxe Răsăritene până la 1453*, Oradea, 2006, p. 39.

Din toate acestea se poate observa că împăratul Constantin cel Mare era convins că singura credinţă adevărată este cea creştină şi de aceea trebuie făcut totul pentru ca ea să devină credinţa oficială în întreg Imperiu roman, iar păgânismul să dispară. După reunificarea imperiului sub o conducerea unitară în anul 324, el a înţeles că unitatea acestui imens stat depinde de unitatea credinţei. Dar tocmai credinţa creştină, care promova monoteismul împotriva politeismului păgân centrifug, era ameninţată de divizare prin apariţia unor erezii şi schisme, cea mai periculoasă fiind erezia ariană. În timp ce donatismul african a fost rezolvat prin condamnarea dată de sinodul de la Arelate din anul 314 şi prin acţiunile juridice intentate de episcopul Romei şi sinodul lui[68], arianismul nu a putut fi eliminat prin intervenţia episcopului Alexandru al Alexandriei şi a sinodului episcopilor egipteni şi sirieni din anul 320/321, nici a împăratului însuşi care a trimis în Egipt pe episcopul Osius de Cordoba în anul 324 pentru a restabili pace în Biserica alexandrină[69].

Erezia lui Arie avea un profund substrat teologic care îl cobora pe Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, la nivel de creatură, supusă greşelii şi inferioară Tatălui, primind doar puterea creatoare ca un demiurg, având divinitate împrumutată, El nefiind Dumnezeu prin fiinţă, ci prin participare[70]. Această erezie nu numai că atenta la convingerile religioase ale împăratului, că Hristos cel ce i s-a descoperit în vis este „singurul şi unicul Dumnezeu", ci prin ruperea unităţii de credinţă pe care Biserica creştină ca *„cea mai înaltă sursă a adevărului, a credinţei şi templul lui Dumnezeu"*[71] se pune în pericol chiar unitatea imperiului. De aceea împăratul ca „unul împreună slujitor cu ei (episcopii)" şi „episcop al celor din afară"[72] s-a considerat îndreptăţit să intervină, convocând Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325) care constituie cel mai important eveniment de factură dogmatico-teologică din timpul domniei sale. Îngrijindu-se personal şi prin colaboratori de încredere de buna desfăşurare a sinodului, împăratul a trăit bucuria condamnării unei erezii extrem de periculoase privind teologia creştină, ordonând exilarea lui Arie şi a susţinătorilor lui pentru nesupunere faţă de deciziile sinodului. Prin crezul niceean în şapte articole, formulat şi aprobat de cei 318 Părinţi sinodali, s-a mărturisit credinţa în dumnezeirea Fiului şi egalitatea şi consubstanţialitatea (deofiinţimea) Lui cu Tatăl.

Tot cu această ocazie au fost rezolvate controversele pascale şi baptismale, precum şi schisma melatiană şi cea novatiană, iar prin reglementările canonice s-a

---

[68] A se vedea corespondenţa împăratului cu episcopul Miltiade al Romei privind condamnarea schismei donatiste, Eusebiu de Cezareea, *Historia Ecclesiatica*, X, 5, 18-24, p. 382-384. De asemenea E. Tengström, *Donatisten und Katholiken*, Götteburg, 1964 şi C.M. Odahl, *Constantin şi imperiul creştin*, p. 125 ş.u.

[69] A se vedea textul scrisorilor adresate de împăratul Constantin episcopului Alexandru şi lui Arie, după Eusebiu de Cezareea, *Vita Constantini, II, 69-72*, p. 118-121.

[70] Amănunte despre erezia ariană la I. Rămureanu, *Sinodul I ecumenic de la Niceea. Condamnarea ereziei lui Arie. Simbolul niceean* , în „Studii Teologice", nr. 1-2/1977, p. 15-60.

[71] Lactantiu, *Divinae Institutiones*, I, 3 şi 19; IV, 29-30. A se vedea şi traducerea românească a lui P. Pistol, *Instituţiile divine*, Timişoara, 2004.

[72] *Vita Constantini*, II, 69, 2, p. 118. A se vedea E. Popescu, *Studiu introductiv*, p. 35-37.

întărit organizarea administrativă a Bisericii[73]. Împăratul a putut astfel să-şi exprime bucuria reuşitei şi a triumfului Ortodoxiei, după cum reiese din scrisoarea adresată Bisericii din Alexandria: „*Cei peste trei sute de episcopi convocaţi de mine, cel ce prin excelenţă mă bucură a fi împreună slujitor cu voi, reuniţi prin înţelepciune şi pricepere, au confirmat că este una şi aceeaşi credinţă, după adevărurile autentice ale legii lui Dumnezeu şi numai Arie s-a arătat cuprins de înşelăciunea diavolului, răspândind acest rău mai întâi printre voi şi apoi printre alţii, prin nelegiuita lui doctrină. Ceea ce au hotărât părinţii este adevărul lui Dumnezeu, căci ei au fost călăuziţi de puterea Duhului Sfânt, care i-a ajutat să ajungă la înţelegere şi unire*"[74].

Chiar dacă împăratul, motivat de dorinţa menţinerii unităţii bisericeşti în imperiu, dar şi influenţat de colaboratorii apropiaţi ca Eusebiu de Nicomidia care susţinea un arianism moderat, a favorizat prin atitudinea sa continuarea disputelor şi întărirea grupării semiariene, el nu poate fi acuzat de neglijarea păstrării şi promovării Ortodoxiei niceene prin mijloacele care îi stăteau la dispoziţie. Că botezul primit pe patul de moarte a fost administrat de episcopul semiarian Eusebiu de Nicomidia, nu împietează credinţa lui, ci arată o realitate. Împăratul era un creştin convins, dar nu deţinea pregătirea teologică necesară sesizării subtilităţilor dogmatice care făceau diferenţa dintre deofiinţime şi de o fiinţă asemănătoare.

I s-a reproşat de asemenea că şi-a păstrat titlul păgân de „pontifex maximus", ceea ce ar pune la îndoială convingerile lui religioase creştine. Acest titlu, purtat de împăraţii romani creştini până în anul 379, nu însemna altceva decât un procedeu diplomatic de a ţine sub control păgânismul şi a reduce influenţa lui de la religie oficială până la simplu cult tolerat, cum ajunsese în anul 324. Tot în virtutea acestui titlu, el putea să emită legi favorabile creştinismului şi restrictive pentru păgânism, să ordone demolarea a trei renumite temple, să sechestreze terenurile şi comorile templelor, dar în acelaşi timp să înzestreze ctitoriile sale creştine[75] şi să subvenţioneze clerul ortodox sau să interzică sacrificiile cu scop divinatoriu[76].

Convins că a realizat pe deplin misiunea unui mare suveran, desăvârşind opera de restaurare a Imperiului roman începută de Diocleţian şi că a scos Biserica lui Hristos din „Marea persecuţie", asigurându-i prin legi civile şi bisericeşti un grad înalt de organizare administrativă şi o stabilă bază teologico-dogmatică, împăratul Constantin cel Mare s-a stins din viaţă la 22 mai 337 după ce primise haina strălucitoare şi purificatoare a Sfântului Botez. Atingerea acestui moment de maximă trăire spirituală creştină

---

[73] A se vedea N. Chifăr, *Istoria creştinismului*, II, p. 16-29.

[74] Cf. Socrate, *Istoria bisericească*, I, 9.

[75] Printre ctitoriile importante ale împăratului Constantin cel Mare se numără: la Roma, bisericile Sfântul Ioan din Lateran şi Sfântul Petru din Vatican; în Constantinopol, bisericile Sfânta Sofia, Sfânta Irina (Pogorârea Sfântului Duh) şi Sfinţii Apostoli; în Ierusalim, biserica Învierii; în Bethleem, biserica Naşterii Domnului; în Antiohia, biserica ortogonală, adăugându-se acestora altele ctitorite de el sau de membrii familiei sale, cf. I. Barnea/O. Iliescu, *op.cit.*, p. 79-82.

[76] Cf. V. Munteanu, *op.cit.*, p. 57.

a fost pentru el un urcuş permanent, fără întoarcere sau ezitare şi o dorinţă sinceră şi fierbinte de a înţelege tainele credinţei lăsată nouă de Hristos care l-a învrednicit şi pe el să-l cunoască, descoperindu-i-se. De aceea cerând episcopilor botezul creştin a zis: *„A sosit în cele din urmă şi clipa în care am nădăjduit atâta vreme şi la care tânjind, atâta vreme m-am rugat, ca să dobândesc mântuirea cea întru Dumnezeu. A venit vremea ca şi noi să merităm a fi însemnaţi cu pecetea nemuririi, vremea mântuitoarei pecetluirii*". După primirea Tainei Botezului şi Sfânta Împărtăşanie, rugăciunea de mulţumire înălţată lui Dumnezeu a fost expresia deplinei bucurii şi împliniri: *„În clipa asta pot cu adevărat spune că sunt fericit; acum ştiu că m-am învrednicit de viaţa fără de moarte şi că m-am împărtăşit din dumnezeiasca lumină*"[77].

A fost înmormântat cu mare fast în Biserica *Sfinţii Apostoli*, ctitoria sa din Constantinopol. Pentru tot binele făcut Bisericii lui Hristos, el a fost supranumit „Cel întocmai cu apostolii" pentru că într-adevăr, prin politica sa religioasă faţă de creştinism, a contribuit, asemenea unui apostol, la propovăduirea şi răspândirea credinţei adevărate nu numai într-o comunitate restrânsă la nivelul unei cetăţi sau a unui ţinut, ci în întreg Imperiul Roman care se întindea din Britania până în pustiul Sahara şi de la oceanul Atlantic până în Mesopotamia.

Pr. prof. dr. NICOLAE CHIFĂR
Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna", Universitatea „Lucian Blaga", Sibiu

Constantine the Great, the First Christian Emperor – 1700 Years since His Enthronement. *1700 years have passed since Constantine the Great was proclaimed in Trier Emperor of the Western Roman Empire. Of all Constantine's biographical elements, the motivation of his politics favourable to Christianity has always been most controversial, and this is the main reason why it receives special emphasis in the present study. Without neglecting or definitely excluding the relationship between politics and religion, which is common to all types of monarchies, we must affirm that, in Constantine's case, Christian beliefs were the ones that prevailed. The revealing of Christian signs and divine will prior to Constantine's confrontation with Maxentius, his rival, are not fiction, but facts confirmed by both Christian and pagan sources of the time. The Emperor's adhesion to Christian faith, concluded with his baptism shortly before his death (337), was a continuous ascent and a firm conviction that the Christian Divinity was the "one and only God" and His Church "the highest source of truth". This is the reason why he supported the Church, the preaching and spreading of the Gospel and the Church rewarded his efforts and devotion by honouring him as Emperor and "Equal to the Apostles".*

[77] Cf. *Vita Constantini*, IV, 62,1 şi 63,1, p. 183-184.

RT, 88 (2006), nr. 3, p. 36-48
Prep. dr. Daniel Buda

UN DISCURS IMPERIAL. O ANALIZĂ A CUVÂNTĂRII *ORATIO AD SANCTORUM COETIUM* (OR. AD SANCT.) A LUI CONSTANTIN CEL MARE

Persoana şi domnia lui Constantin cel Mare interesează pe orice istoric bisericesc sau laic specializat în istoria Antichităţii. Acest interes se datorează fără îndoială faptului că el a fost cel dintâi împărat roman care a tolerat în mod clar creştinismul, el punând bazele unei politici religioase în urma căreia Biserica s-a putut dezvolta în voie, beneficiind de sprijinul statului, dar a făcut cunoştinţă şi cu riscurile alinierii cu puterea lumească. Acest interes general faţă de Constantin cel Mare s-a concretizat în Occident prin publicarea unui impresionant număr de studii şi articole despre Constantin cel Mare, în fiecare an. Dintre personalităţile istoriei creştinătăţii, probabil numai viaţa şi personalitatea Sfântului Apostol Pavel a trezit un interes asemănător. Spre a oferi un exemplu, între anii 1990-1994, numai în limba germană au fost publicate trei monografii şi o colecţie de studii[1] despre Constantin cel Mare, fără a lua în calcul studiile publicate în reviste.

În limba română s-au publicat surprinzător de puţine monografii şi articole despre Constantin cel Mare, atât de către istoricii laici, cât şi de către cei bisericeşti. Acest lucru se poate observa dintr-o simplă consultare a listelor bibliografice din manualele şi tratatele autohtone de istorie bisericească sau laică. Lipsa de concretizare în monografii sau studii a interesului faţă de Constantin cel Mare poate avea cel puţin două explicaţii. În ce priveşte perioada comunistă, scoaterea în relief a interesului crescut al lui Constantin cel Mare faţă de politica religioasă nu cadra cu eforturile autorităţilor de atunci de a masca însăşi existenţa religiosului în societate. A doua explicaţie, care vizează în primul rând pe istoricii bisericeşti, are în vedere discrepanţa evidentă dintre concluziile celor mai multe studii publicate în Occident în ce-l priveşte pe Constantin cel Mare şi locul pe care el îl ocupă, alături de mama sa Elena, în Biserica Ortodoxă: Sfânt, întocmai cu Apostolii. Sperăm ca studiile publicate de *Revista Teologică* cu ocazia sărbătoririi a mie şapte sute de ani de la urcarea pe tron a lui Constantin cel Mare să se constituie într-un început curajos de abordare critică la noi

---

[1] A.M. Ritter, „Constantin und die Christen" în *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* nr. 87 (1996), p. 251-268, republicat în *Vom Glauben der Christen und seiner Bewährung in Denken und Handeln. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Mandelbachtal - Cambridge, 2003, p. 66.

a enormei literaturi de specialitate occidentală care are ca obiect personalitatea şi domnia lui Constantin cel Mare.

Totuşi, nu putem să nu observăm contribuţia remarcabilă adusă de editorii colecţiei *Părinţi şi Scriitori bisericeşti* la cunoaşterea personalităţii marelui împărat prin publicarea în limba română, în anul 1991, aşadar după schimbările politice din 1989, a *Vieţii lui Constantin cel Mare* (V. C.)[2]. Un savant *Studiu introductiv* (p. 5-60), semnat de Prof. Dr. Emilian Popescu, familiarizează cititorii cu opera tradusă, precum şi cu principalele studii despre aceasta. Pornind în principal de la textul acestei traduceri, studiul de faţă îşi propune să prezinte stadiul actual al cercetărilor privitoare la *Or. ad Sanct.* (I) şi să realizeze o analiză a conţinutului acestui discurs imperial (II).

I

La 25 iulie 306, Constantin a fost aclamat împărat la York, în Anglia, pe locul unde astăzi se află catedrala gotică Sfântul Petru. Era începutul unei domnii şi totodată a unei evoluţii interioare a omului Constantin, care va duce în final la convertirea lui la creştinism, iar pentru Biserică aceasta va însemna începutul unei noi ere. Evoluţia interioară a împăratului, dar şi a politicii lui religioase poate fi observată din decretele sau cuvântările păstrate pe numele lui. Eusebiu de Cezareea ni-l prezintă pe Constantin cel Mare, în *V. C.*, ca pe un împărat care „îşi îmbogăţea mintea în dumnezeieştile Scripturi, petrecându-şi nopţile în priveghere, iar în clipele de răgaz scriind cuvântări". Când i se oferea prilejul, Constantin ţinea cuvântări cu caracter teologic. Eusebiu descrie pe larg stilul şi conţinutul cuvântărilor imperiale de acest gen[3]. În aceeaşi lucrare, Eusebiu promite cititorilor săi un exemplu de astfel de cuvântare: „Împăratul îşi alcătuia cuvântările în latină; existau însă anumiţi oameni cărora le revenea sarcina de a le tălmăci în greceşte. Am de gând ca în continuarea acestei scrieri să adaug, în chip de exemplu, o anumită cuvântare a lui pe care el însuşi a intitulat-o *Către adunarea sfinţilor* şi pe care a închinat-o Bisericii lui Dumnezeu, astfel ca mărturia ce o aduc eu întru acestea să nu poată părea o simplă înşirare de vorbe goale"[4]. Într-adevăr, la finalul cărţii a patra a *V. C.*, Eusebiu reproduce *Or. ad Sanct.*

Autenticitatea şi unitatea cuvântării. Autori de la mijlocul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea, precum J.P. Rossignol, A. Mancini sau I. A. Heikel au negat autenticitatea acestei cuvântări. După Heikel[5], izvoarele acestei *Or. ad Sanct.* sunt: *Instituţiile divine* ale lui Lactanţiu, anumite trimiteri la Platon împrumutate de pe la alţi autori, aluzii biblice, fără a cita efectiv textul revelat, *Istoria bisericească* a lui Eusebiu de Cezarea, ceea ce nu înseamnă că Eusebiu este autorul cuvântării, ci

---

[2] În *PSB* vol. 14, trad. şi note de Radu Alexandrescu, EIBMBOR, Bucureşti, 1991.

[3] V.C. IV, 29, *PSB* vol. 14, p. 170-171.

[4] Ibidem, IV, 32, *PSB*, vol. 14, p. 172.

[5] Heikel, *Eusebius Werke I* (1902), p. XCI-CII.

altcineva. Heikel, deşi constată că comentariul la *Ekloga* lui Virgiliu presupune cunoaşterea originalului latin al acesteia, consideră totuşi că această cuvântare a fost iniţial scrisă în greacă, în totală contradicţie cu afirmaţia din *V. C.* IV, 32.

Autenticitatea cuvântării a fost apărată de nume grele, precum Adolf von Harnack, Eduard Schwartz sau J.M. Pfättisch. Ultimele studii[6] acceptă autenticitatea cuvântării, chiar dacă nu toţi autorii cred că avem de-a face cu o stenogramă a cuvântării lui Constantin. După N.H. Baynes, cuvântarea cuprinde „ecoul cuvintelor lui Constantin", retorul grec care a tradus-o din latină permiţându-şi o adaptare a textului latin[7]. Autori de talia lui T.D. Barnes acceptă ca adevărate afirmaţiile din *V. C.* IV, 32. Textul grec al cuvântării este plin de latinisme, ceea ce înseamnă că avem de-a face cu o traducere din latină, chiar dacă ea cu siguranţă nu este literală şi nici de cea mai bună calitate[8].

Există autori care au îndoieli cu privire la unitatea *Or. ad Sanct.* Alistair Kee în lucrarea cu titlul provocator *Constantine versus Christ*[9], care s-a bucurat de intense analize şi comentarii în Occident, consideră că primele douăzeci şi unu de capitole a ceea ce noi astăzi numim *Or. ad Sanct* ar avea ca şi autor nu pe Constantin, ci ar fi un text creştin cu caracter apologetic, probabil o compilaţie din mai mulţi autori, adăugat discursului lui Constantin (cap. XXII-XXVI) cu scopul de a-i da un caracter creştin. Kee observă diferenţe de stil, teme, şi teologie între cele două părţi. Astfel, cap. XXII-XXVI ar avea un stil direct şi clar, pe când prima parte ar fi scrisă greoi şi confuz, nefiind probabil niciodată rostită ca şi discurs. Autorul ar fi „nu numai apologet, ci un teolog versat în controversele teologice"[10]. Capitolul IX, cu referirile la filosofii păgâni şi aprecierea prestanţei lor, ar fi opera unui „teolog pedant (probabil un cunoscător de mâna a doua în cele ale filosofiei religiilor)"[11]. Potrivit lui Kee, capitolul XI, cu un caracter „creştin special" şi cap. XII-XIV, care este de natură mai mult filosofică, par să fie scrise de autori diferiţi.

Partea a doua ar cadra cu politica religioasă a lui Constantin, aşa cum o ştim din alte surse, arătând că din punct de vedere teologic împăratul Constantin nu a fost cu adevărat creştin, ci a dezvoltat o religie proprie, pe alocuri chiar opusă creştinismului. Astfel, capitolul XXII cuprinde o invocare a pietăţii făcută la persoana I singular, cap. XXIII este o invitaţie la compararea religiilor; cap. XXVI face referiri la cei care aduc laudă politicii sale religioase, de unde concluzia autorului: „Aceasta este religia lui Constantin: el având parte de laude"[12]. Kee observă că partea a doua nu vorbeşte de Hristos ca Mântuitor, această calitate fiindu-i atribuită lui Dumnezeu. În concluzie

---

[6] Precum cel al lui R.P.C. Hanson, „The *Oratio ad Sanctos* attribuet to the Emperor Constantine and the Oracle at Daphne", în *Journal of Theological Studies*, nr. 24 (1973), p. 505-511, care realizează o scurtă prezentare a studiilor anterioare pe această temă.

[7] N.H. Baynes, *Constantine the Great and the Christian Church*, London, 1931, p. 50-56.

[8] T.D. Barnes, *Constantine's Speech*... (vezi nota 17), p. 27.

[9] Alistair Kee, *Constantine versus Christ*, London, 1982, p. 79-87.

[10] Alistair Kee, *op. cit.*, p. 81.

[11] *Ibidem*, p. 82.

[12] *Ibidem*, p. 85.

„*Or. ad Sanct.* nu ne spune nimic despre religia lui Constantin care nu ar fi fost știut până acum și, cu siguranță, nu ne oferă motive să credem că împăratul a fost creștin"[13].

Într-adevăr, *Or. ad Sanct.* prezintă anumite probleme de unitate. Pare suspect faptul că pe cuprinsul *Or. ad Sanct.* întâlnim mai multe invocații specifice începutului unei cuvântări, de unde suspiciunea că am avea de-a face cu o compilație a mai multor piese oratorice. Diversitatea temelor și a modului de abordare observate de Kee ar putea fi explicate prin contribuția adusă la redactarea ei de către diferiți consilieri pe probleme religioase. Apărătorii autenticității *Or. ad Sanct.* sunt de acord că la redactarea ei și-au adus contribuția mai mulți consilieri, așa cum se întâmplă și astăzi când este alcătuit discursul unui șef de stat.

Timpul, locul și destinatarii. Aceste aspecte au trezit de asemenea aprinse discuții. S-au propus mai multe variante. În ce privește anul, s-a propus perioada dintre 313-325, „în orice caz înainte de Niceea". (J.M. Phättisch). De asemenea s-a afirmat că timpul de redactare trebuie să fie plasat înainte de 324, deoarece cuvântarea nu folosește pentru împăratul Constantin titlul *victor* preluat după victoria asupra lui Liciniu. Alte studii, precum cel al lui B. Bleckmann[14], consideră că această cuvântare nu a avut cum să fie susținută înainte de 324, deoarece cuprinde un ton prea *„agresiv creștin"*. Concluzia studiului său este că *Or. ad Sanct.* a fost ținută la 12 aprilie 328 la Nicomidia, când a fost reabilitat Arie[15].

După unii autori, cuvântarea a fost rostită la Antiohia în 324[16]. Acest lucru este greu de acceptat, pe de o parte pentru că nu este sigur dacă Constantin a vizitat vreodată Antiohia[17], iar dacă totuși a vizitat-o, atunci aceasta s-a întâmplat în timpul iernii 324/325, înainte de revenirea la Nicomidia din 25 februarie 325, deci departe de o dată a Paștilor.

T.D. Barnes, care este autorul a numeroase studii despre Constantin cel Mare, într-un articol dedicat problemei datei și a locului rostirii *Or. ad Sanct.*, consideră că dacă cuvântarea a fost ținută la Nicomidia, atunci cu siguranță ea nu a putut fi ținută decât cel mai devreme în toamna anului 324, deci după ce orașul a fost cucerit de la Liciniu. Barnes[18] aduce mai multe argumente convingătoare că locul susținerii *Or. ad Sanct.* a fost Nicomidia. Din lectura cuvântării, el ajunge la următoarele concluzii legate de locul rostirii *Or. ad Sanct.*:

[13] *Ibidem*, p. 87.

[14] B. Bleckmann, „Ein Kaiser als Prädiger. Zur Datierung der konstantinischen Rede an die Versammlung der Heiligen" în *Hermes* nr. 125 (1997), p. 183-202.

[15] Vezi *V. C.* III, 23.

[16] M. J. Edwarts, „The Arian Heresy and the Oration to the Saints" în *Vigiliae Christianae*, nr. 49 (1995), p. 183-202. Din păcate acest articol nu mi-a fost accesibil.

[17] R.W. Burges, *Studies in Eusebian and Post-Eusebian Chronology (Historia Eizelschriften)*, 135, 1999, p. 191.

[18] T.D. Barnes, „Constsantine's Speech to the Assembly of the Saints: Place and Date of Delivery" în *Journal of Theological Studies*, nr. 52 (2001), p. 28-29.

1. cuvântarea invocă persecuţiile recente ale creştinilor de sub Diocleţian din 303, precum şi amintiri personale: „Poate s-o spună Nicomidia; istorisesc şi cei ce au fost de faţă atunci, printre care mă număr însumi eu! Fiindcă într-adevăr am putut vedea cum, cu duhul slăbit şi temându-se de cea mai neînsemnată privire, de cel mai mărunt zgomot, se văicărea Diocleţian..."[19];

2. *Or. ad Sanct.* 25. 5 pare a sugera că Nicomidia este locul rostirii cuvântării şi că oraşul tocmai a fost eliberat de sub Liciniu;

3. „mult iubita cetate", locul unde este ţinută cuvântarea şi de care împăratul era legat prin frumoase amintiri din tinereţea sa[20], nu poate fi decât Nicomidia.

Or. ad Sanct. a fost, aşadar, rostită la Nicomidia cu ocazia sărbătorilor de Paşti din anul 325, mai exact în luna aprilie, înainte de Sinodul I ecumenic (deschis la 20 mai 325).

„Sfinţii" cărora s-a adresat Constantin prin această cuvântare au fost, potrivit lui Barnes[21], nu un Sinod, ci o adunare a comunităţii din Nicomidia în frunte cu episcopul locului. Aşa cum observase înainte Stuart Hall[22], este greu de crezut ca un sinod să fi fost ţinut în ziua de Paşti, sau în apropierea Paştilor, când episcopii este de aşteptat să fi fost în mijlocul comunităţilor lor. Formulele de adresare ale retorului în purpură presupun existenţa unui auditoriu format din episcop, preoţi şi laici. După Barnes, formula „o tu, cârmaciule (al sufletelor), care ţi-ai dobândit sfinţenia fecioriei"[23] i-ar fi fost adresată lui Eusebiu de Nicomidia, cei „pricepuţi într-ale dumnezeieştilor lucrări de taină"[24] sunt restul clerului, iar „toţi cei ce-I slujiţi mărturisit lui Dumnezeu"[25] sunt credincioşii şi candidaţii la botez.

II

Cuvântarea este alcătuită după schema retorică bine cunoscută: autorul susţine faptul că este lipsit de talent oratoric[26], strategie clasică de captare a simpatiei auditoriului[27], după care invocă ajutorul divin (al Tatălui şi al Fiului"[28], precum şi sprijinul celor pricepuţi în ale teologiei: „...voi cere şi sprijinul vostru, al celor pricepuţi

---

[19] *Or. ad Sanct.* 25. 2, *PSB* vol. 14, p. 287-288.

[20] *Ibidem*, 22. 1., p. 285.

[21] Barnes, „Constantine's Speech...", p. 33-34.

[22] „Some Constantinian Documents in the *Vita Constantini*" în S.N.C. Lieu şi d. Montserrat (ed.), *Constantine: History, Historiography and Legend*, London, New York, 1998, p. 96.

[23] *Or. ad Sanct.* 2. 1., *PSB* vol. 14, p. 254.

[24] *Ibidem*, 2. 2., p. 254.

[25] *Ibidem*, 2. 1., p. 254.

[26] *Ibidem*, 2.2, p. 254.

[27] Ernst Robert Curtius, *Literatura şi Evul Mediu latin (Excursuri), cap. Formula de devoţiune şi umilinţă*, trad. de Adolf Armbruster, Ed. Paideia, 2000, p. 14.

[28] *Or. Ad Sanct.*, 2.3., *PSB* vol. 14, p. 255.

într-ale dumnezeieştilor lucrări de taină, ca – urmându-mi spusa – de se va întâmpla să greşesc prin cuvânt, să mă iertaţi, cunoscând că nu trebuie să vă aşteptaţi din partea mea la cine ştie ce înaltă ştiinţă şi că nu vă cer altceva decât să luaţi aminte la sinceritatea de care sunt mânat"[29].

Cuvântarea prezintă interes din mai multe puncte de vedere. Există puţine cuvântări ale unor împăraţi romani păstrate până astăzi. „Dacă este autentică, atunci (*Or. Ad Sanct.*) este cea mai lungă cuvântare păstrată de la un împărat, de la Meditaţiile lui Marc (Aureliu) până la scrisorile lui Iulian (Apostatul)".[30] *Or. ad Sanc.* este cu atât mai importantă cu cât a fost rostită de un împărat care a jucat cel mai influent rol politic din viaţa Bisericii. Constantin, care după evenimentele de la Podul Milvius „*nu mai era păgân, însă nu devenise încă nici creştin*"[31], şi care a primit botezul numai la scurtă vreme înainte de a muri, lângă Nicomidia[32], de la episcopul arian al oraşului, aşa cum consemnează intransigent Fericitul Ieronim[33].

Sursele cuvântării sunt diverse. Deşi există clare referiri negative la filosofi precum Socrate, Pitagora (care s-ar fi inspirat din Moise[34]) sau Platon[35], cuvântarea cuprinde o serie de idei preluate din Platon[36] şi Aristotel[37]; este invocată Sibila[38] drept autoare a

---

[29] *Ibidem*, 2. 2., p. 254-255.

[30] Robin Fox, *Pagans and Christians*, N. Y., 1986, p. 627.

[31] „Nicht mehr Heide, aber noch nicht Christ" (Theodor Mommsen, *Gesammelte Schriften*, 1913, vol. VIII, p. 37).

[32] David Woods, „Where did Constantine die?" în *Journal of Theological Studies*, NS, nr. 48 (1997), p. 531-535.

[33] „*Constantinus extremo vitae suae tempore ab Eusebio Nicomedensi episcopo baptizatus in Arrianum dogma declinat...*" (Chron. S. a. 337).

[34] *Or. ad Sanct*, 17. 2., *PSB*, vol. 14, p. 277.

[35] Platon se bucură de cea mai pozitivă imagine în discursul constantinian. El este considerat drept primul filosof „care şi-a deprins semenii să-şi desprindă cugetul de la lucrurile sensibile, să şi-l înalţe spre cele inteligibile şi nesupuse devenirii şi să privească numai spre înălţimi" (*Or. ad Sanct.* 9.3 , PSB vol. 14, p. 262), „om cu o fire atât de aleasă, vrednic de toată admiraţia" (9. 5, p. 263) şi „prea înţelept" (20. 8, p. 283).

[36] Iată care sunt trimiterile la Platon din *Or. ad Sanct*, potrivit ediţiei germane a *V. C.* din seria *Bibliothek der Kirchenväter*, vol. 9, einleitung von Dr. Andreas Bigelmair, München, 1913: „Fiindcă oricine se îndeletniceşte cu retorica sau cu orice altă ştiinţă şi îşi închipuie că-şi poate duce menirea la bun sfârşit, fără ajutorul lui Dumnezeu, să ştie că trudeşte zadarnic" (*Phaedrus*, 245A); „Dumnezeu... Cel fără obârşie şi fără început" (*Or. ad Sanct.*, 3.1, *PSB* vol. 14, p. 255; *Tim.*, 27D); „Ar mai fi putut careva ajunge la cunoaşterea Creatorului acestei necuprinse lumi a devenirii?" (3.3, p. 255-256; *Tim.* 28C); „Tot ce are început, are şi sfârşit" (4.1, p. 256; *Tim.* 28A); ironia legată de idolatrie din 4.1, p. 256-257 este asemănătoare cu cea din *Tim.* 41A; ideea pleromei de zei a lui Platon este preluată din *Tim.* 39 E şi urm; „Dumnezeu a insuflat în noi Logosul Său" (9. 6, p. 263; *Tim.* 41C); cele spirituale sunt veşnice, pe când cele materiale nu au cum să se împărtăşească de o viaţă fără de moarte (9.6., p. 263; *Phaedrus* 80A); ideea răsplătirii celor bune după moarte şi a pedepsirii celor rele (9. 7, p. 263; *Tim.* 41C); „Dar şi existenţa universului şi faptul dăinuirii lucrurilor din cuprinsul lui presupun neapărat anterioritatea cuiva care să le facă a dăinui." (11. 8, p. 268; Tim. 53D); cel care săvârşeşte nedreptatea primeşte pedeapsa cea grea (15. 4, p. 275; *Krito* 48D, *Gorg.* 469B).

[37] „Binele spre care tinde totul" (3.1, p. 255) (Aristotel, *Eth. Nic.*, 1,1);

[38] Se pare că ideea folosirii profeţiilor Sibilei în scopuri teologice creştine a fost preluată de la Lactanţiu (*Instituţiile divine* VII, 24, 12, ed. rom., trad. şi note Petru Pistol, precuvântare Î.P.S. Nicolae

unor profeţii legitime despre venirea Mântuitorului; poetul latin Virgiliu este citat de mai multe ori în sprijinul unor idei teologice. Sunt folosiţi şi poeţii păgâni, cărora în mod surprinzător *Or. ad Sanct.* le evocă partea pozitivă a operei lor, anume aceea care arată neputinţa şi patimile zeilor pe care ei le cântă şi care sunt prezentate de Constantin în contrast cu atotputernicia dumnezeului creştin.

O serie de aluzii biblice sunt prezente, în primul rând din Noul Testament, dar şi din Vechiul. De exemplu profetul Daniel este prezentat ca şi model ideal de profet[39]. Maniera în care este relatat episodul tăierii urechii lui Malhus de către Sfântul Apostol Petru arată că autorul nu este teolog şi nu posedă a familiaritate deosebită cu Sfânta Scriptură. Există şi câteva puncte comune cu literatura creştină anterioară sau contemporană, fără a se putea afirma în toate cazurile că Constantin ar fi putut cunoaşte aceaste lucrări. Astfel, există un text paralel între *Or. ad Sanct.* 4.1. şi Teofil al Antiohiei[40], este prezentă ideea că filosofii păgâni s-au inspirat din Vechiul Testament, folosită şi de Sfântul Iustin Martirul. Este evidentă influenţa lucrărilor *Instituţiile divine* şi *Despre moartea persecutorilor* ale lui Lactanţiu.

Teologia cuvântării. Constantin vorbeşte de „Creatorul (cauza) a toate"[41] şi „Dumnezeul tuturor" care a creat natura. Toate lucrurile îşi au existenţa în El, inclusiv sufletul omenesc. Nimic nu este mai presus de El, nici măcar destinul[42]. Dar mai presus de toate El este Cel care a adus oamenilor mântuirea[43] prin Iisus Hristos. Având ideea unui Dumnezeu suprem, în discursul constantinian întâlnim aspre respingeri ale idolatriei, imaginilor legate de acestea şi a cultului strămoşilor[44].

Mai întâi Constantin respinge ideea platonică a unei „pleroma de zeităţi"[45], după care consideră că Platon a vrut să se autocorecteze scriind „că Dumnezeu a insuflat în noi Logosul Său" şi că „suflarea lui Dumnezeu este tocmai partea aceea raţională a sufletului"[46]. Potrivit aceluiaşi Platon, fiecare va primi răsplată sau pedeapsă în funcţie

Corneanu, Mitropolitul Banatului, studiu introductiv Claudiu T. Arieşan, Ed. Învierea, Timişoara, 2000, p. 340; Aceeaşi părere exprimă art. „Constantinus der Grosse" în *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. III, p. 365) Influenţa lui Lactanţiu asupra lui Constantin este subliniată de Charles Marson Odahl, *Constantin şi Imperiul creştin*, trad. de Mihaela Pop, Ed. All, Bucureşti, 2006, p. 125: opera lui Lactantiu este apreciată ca fiind sursa principală de informare în ceea ce priveşte Biserica: *„Din lecturile biblice, din conversaţiile cu prelaţii Bisericii şi mai ales din studiile lui Lactantius, Constantin a dobândit tot mai multă cunoaştere despre noul şi divinul lui protector şi despre noua societate religioasă*";

[39] *Or. ad Sanct.*, 17. 2-7., *PSB* vol. 14, p. 277-278.

[40] *Către Autolic* 2, 3.

[41] *Or. ad Sanct.*, 1.2., *PSB* vol. 14, p. 253.

[42] *Ibidem*, 6.1., p. 258; Constantin respinge în mod categoric existenţa destinului (vezi 6. 1-2, p. 258). Totuşi, în contextul epocii în care vorbeşte, foloseşte acest termen mai degrabă cu sens de pronie, rânduială divină (6-8, p. 260-261).

[43] *Or. ad Sanct.*, 3.1., p. 255.

[44] *Ibidem*, 4.3., p. 257.

[45] *Ibidem*, 9.5., p. 263.

[46] *Ibidem*, 9. 6., p. 263.

de viaţa pe care au dus-o[47]. „Lumina Mântuitorului" este cea care a ridicat lumea din păcat. Mediul în care se practică cele voite de Dumnezeu este este „Biserica... templu nou, fără sfârşit, nestricăcios, al virtuţii"[48].

Logosul pare a fi fost adus la existenţă de către Tatăl tocmai pentru a pune în ordine lumea[49]. Această idee nu va mai apărea în scrisoarea către Arius şi Arieni (*PG* 85, 1348D), un argument în plus că *Or. ad Sanct.* este anterioară Sinodului I ecumenic. În capitolul al unsprezecelea, Hristos este numit „Dumnezeul şi Fiul lui Dumnezeu şi Pricinuitorul a tot binele"[50]. Tot în acest capitol există o clară exprimare a naşterii veşnice a Fiului din Tatăl, numită „veşnic-izvorâtoare", precum şi a naşterii Fiului dintr-o fecioară sfântă (vezi şi 11. 10., *PSB* vol. 14, p. 268). Totuşi, dacă gândim prin prisma hotărârii Sinodului I Ecumenic, următorul pasaj este inacceptabil: „Tatăl (este) cauza Fiului, iar Fiul, efectul acestei cauze"[51].

În cuvântare este folosită expresia „al doilea Dumnezeu", după care Platon este lăudat pentru această ideie profundă şi în acord cu învăţătura creştină. Potrivit lui Constantin, Platon distinge doi dumnezei ca şi două *ousiai* care împart o unică perfecţiune. Ousia celui de-al doilea Dumnezeu îşi are propria existenţă (*hyparxis*) din primul. Aceste exprimări hristologice evident ariene – sau, în orice caz, inacceptabile pentru orice teolog niceean – l-au determinat, după părerea mea, pe bună dreptate pe John Rist[52] să afirme că o cuvântare rostită după Sinodul I ecumenic de la Niceea nu ar fi putut cuprinde astfel de elemente. Fiul lui Dumnezeu este în discursul constantinian cel mai des asociat cu acela de Mântuitor[53], deşi în ultima parte această asociere dispare.

Barnes a oferit exemple din literatura patristică care demonstrează că folosirea expresiei „primul şi al doilea Dumnezeu" era considerată de către niceeni ca eretică. Astfel, Marcel de Ancira vede în folosirea acestei expresii de către Narcissus de Neronias semnul ereziei ariene (*Contra Marcellum* I, 4, 53). Eusebiu de Cezarea a folosit expresii asemănătoare pentru a demonstra inferioritatea lui Dumnezeu-Fiul faţă de Dumnezeu-Tatăl, în lucrări apologetice dinainte de 325: „(Logosul)... al doilea după Tatăl şi Domn al creaţiei, Care există al doilea (δευτέρως) după Tatăl" şi „a doua cauză a creaţiei după primul Dumnezeu (*Eclogae Profeticae* I, 12, 3, I; *PG* 22, 1068, 1121).

---

47 *Ibidem*, 9.7., p. 263.

48 *Ibidem*, 1.4., p. 254.

49 3.1., p. 255.

50 11.7., p. 267; Cuvântul are „calitatea de Dumnezeu" (12. 1., p. 270).

51 11.8., p. 268.

52 J. M. Rist, „Basil's Neoplatonism: Ist Background and Nature" în P. J. Fedwick (editor), *Basil of Cezarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteenth-Hundreath Anniversary*, Toronto, 1981, p. 155-158; O opinie contrară a formulat Mark Edwarts în *The Arian Heresy*.... Edwats a încercat să demonstreze că *Or. ad Sanct.* nu cuprinde idei ariene. El a fost combătut de Barnes în cuvinte destul de dure: *„Problematizarea lui este tendenţioasă şi conceput greşit. În graba sa de a nega că pasajul ar conţine vreo urmă de idei ariene, Edwarts oferă o traducere engleză a principalelor propoziţii în care expresia crucial de importantă «al doilea Dumnezeu» a dispărut*" (Barnes, *art. cit.*, p. 34-35).

53 *Or. ad Sanct.*, 11.1, *PSB* vol. 14, p. 265; 11.3., p. 265; 11.4., p. 266; 11,6, p. 267; 11. 13., p. 269; 11. 14., p. 269; 19. 3., p. 280; 20. 3., 20. 4., p. 282.

Într-un studiu despre expresia ΠΑΙΣ ΘΕΟΥ[54] în epoca constantiniană observă că în *Or. ad Sanct.* întâlnim de nouă ori cuvântul παῖς cu referire la Fiul lui Dumnezeu şi numai de două ori cuvântul υἱός[55]. Harnack a demostrat, la începutul secolului XX că παῖς are un sens subordinaţianist, el fiind folosit de autorii niceeni[56]. În schimb este folosit de adversari ai creştinismului, precum Celsus sau Libanius, cu referire la Mântuitorul, παῖς putând însemna şi slugă, servitor sau sclav. Folosirea lui παῖς de către Constantin nu trebuie neapărat să fie interpretată ca şi o influenţă ariană sau ca un argument că *Or. ad Sanct.* ar fi suferit modificări operate de arieni în perioada luptelor doctrinare de după 325. Mai degrabă arată lipsa de profunzime teologică a lui Constantin sau mai bine zis de „profesionalism" în cele ale terminologiei teologice. Nu este exclusă posibilitatea unei greşeli de traducere. Nu putem fi siguri că traducătorul a folosit întotdeauna grecescul παῖς pentru latinescul *puer*, respectiv υἱός pentru *filius*.

Cum a fost posibil ca aceste idei ariene – sau care în orice caz puteau fi considerate aşa după 325 – să nu fie observate de posteritate? Răspunsul este simplu. Ştim de la Friedhelm Winkelmann, un mare specialist în Constantin cel Mare, că receptarea *V. C.* de către posteritate a fost minimă[57].

Dacă din punct de vedere strict doctrinar hristologia lui Constantin are unele neajunsuri[58], concepţia lui Constantin despre Fiul este ferită de neajunsurile teogoniei păgâne, pe care o condamnă, chiar cu un iz de ironie. Constantin se întreabă: „cum ar putea fi nemuritoare (nişte zeităţi) izvodite sub semnul stricăciunii? – Cu toate acestea, printre popoarele cele mai lipsite de judecata minţii, credinţa aceasta s-a înrădăcinat atât de puternic încât ele au ajuns până chiar la a-şi închipui zeităţile nuntind şi făcând copii! Or, dacă cei născuţi astfel sunt la rândul lor nemuritori, înseamnă că ei nu contenesc niciodată să tot zămislească şi că se înmulţesc peste măsură! Iar dacă numărul lor n-a încetat să tot crească, mă întreb: oare cerul întreg şi întreg pământul ar mai fi putut ele cuprinde atâta mulţime de zei?"[59] Există un evident contrast între „Fiul lui Dumnezeu" în care cred creştinii şi „fiii lui Dumnezeu – adică nişte oameni"[60] socotiţi de poeţii păgâni drept cei care vor judeca lumea.

[54] „ΠΑΙΣ ΘΕΟΥ in the Age of Constantine" *JThS*, nr. 38 (1987), p. 412-419.

[55] *Ibidem*, p. 413.

[56] De exemplu Sfântul Eustaţiu al Antiohiei foloseşte în legătură cu Persoana Mântuitorului numai de două ori pe παῖς în ambele cazuri fiind vorba de citate biblice (*Recherches sur les Écrits d'Eustathe d'Antioche*, par Michel Spanneut, Lille, 1948, Frag. 88, p. 130 este un citat din Ieremia; Frag. 23, p. 102, este un citat din Luca 2, 27).

[57] F. Winkelmann, *Die Beurteilung des Euseb von Cäsarea und seinen V. C. im griechischen Osten, Studien zu Konstantin dem Grossen und zur byzantinischen Kirchengeschichte. Ausgewählte Aufsätze*, Birmingham, 1993.

[58] Avându-se în vedere caracterul apologetic al *Or. ad Sanct.*, este de observat faptul că şi la Sfântul Iustin Martirul – spre a oferi numai un exemplu mai familiar mie dintre apologeţii creştini – întâlnim elemente de subordinaţianism (vezi articolul meu „Subordinaţianismul la Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful" în *Orizonturi Teologice*, anul III, Nr. 3 (2002), p. 102-120.

[59] *Or. ad Sanct.* 4.1., *PSB* vol. 14, p. 256.

[60] *Ibidem*,10.2., p. 264.

Există o evidentă preocupare de a respinge blasfemia celor care spun că Hristos a fost doar un simplu om „a fost osândit, şi... i-a fost luată şi viaţa"[61]. Este vorba de blasfemia populară printre păgâni, după care Mântuitorul Iisus Hristos a fost un simplu om, condamnat la răstignire pentru fărădelegile lui, căruia creştinii au ales să i se închine.

Deosebit de interesantă este exploatarea în interese teologice creştine a unor surse literare şi teologice de provenienţă păgână. Oracolul Sibilei, dar şi unii poeţi păgâni sunt număraţi printre cei care au profeţit despre Hristos. Dacă textele scrise de aceştia sunt atent analizate, se poate descoperi faptul că ele cuprind „revelaţia". Constantin citează un text pus pe seama Sibilei, care este relevant nu pentru textul în sine, ci pentru iniţialele fiecărui vers: ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΕΙΣΤΟΣ ΘΕΟΥ Ο ΣΩΤΗΡ ΣΤΑΡΠΟΣ[62]. Textul reprodus nu aparţine Sibilei, ci a fost preluat după o tradiţie creştină[63].

Constantin consideră că Sibila a fost inspirată de Dumnezeu, când a spus aceste cuvinte: „Ei bine, singur Dumnezeu îi putea inspira acelei fecioare asemenea cuvinte! Iar în ceea ce mă priveşte pe mine, eu am să o fericesc pentru faptul de a fi fost aleasă de Mântuitorul spre a profeţi purtarea Lui de grijă faţă de noi!"[64] Constantin depune eforturi să dovedească faptul că textul pe care l-a citat ca fiind o profeţie a Sibilei nu a fost scris după venirea Mântuitorului, aşa cum ar crede unii. În acest sens el apelează la autoritatea lui Cicero, care „mărturiseşte că ar fi dat de aceste stihuri, că le-a tradus în latineşte şi că le-a inserat în scrierile sale"[65]. Informaţia oferită aici este greşită din punct de vedere istoric. Se face aici referire la *De divinatione* II, 54 unde Cicero scrie: „păstrăm versurile Sibilei din Cumae, pe care se spune că ea le-a rostit în delir"[66]. Spre deosebire de Constantin, Cicero contestă valoarea profetică a spuselor Sibilei. El se întreabă: „Ce putere poate să aibă acest delir, numit de voi divin, astfel încât ceea ce nu vede un om în toate minţile vede unul ieşit din minţi? Oare cel ce şi-a pierdut raţiunea umană a căpătat în schimb una divină?"[67] Sigur Constantin nu a avut în faţă textul din Cicero atunci când a făcut apel la autoritatea lui, ci ideea i-a fost transmisă, foarte probabil prin viu grai.

În sprijinul profeţiei Sibilei este citat „cel mai de seamă poet al Italiei"[68], adică Virgiliu (*Ekloga* 4, 4; 4, 7, 4, 8-12; 4, 15-20; 4, 21-22; 4, 23-25) la care *Or. ad Sanct.* identifică chiar şi o mărturie privind naşterea Mântuitorului dintr-o fecioară „rămasă grea de la Duhul Sfânt", care a rămas „de-a pururi fecioară"[69]. De această dată avem

[61] Ibidem, 11.4., p. 266.

[62] Ibidem, 18. 2., P. 279-280.

[63] Nota 2, p. 249-250 din ed. germ. *Bibliothek der Kirchenväter* (vezi nota 36).

[64] *Or. Ad Sanct.* 18. 5., PSB vol. 14, p. 280.

[65] Ibidem, 19. 3., p. 280.

[66] Marcus Tullius Cicero, *Despre divinaţie,* ediţie bilingvă, trad. Gabriela Haja şi Mihaela Paraschiv, studiu introductiv şi note de Mihaela Paraschiv, Ed. Polirom, Iaşi, 1998, p. 177.

[67] Ibidem, p. 177.

[68] Ibidem, 19. 3., p. 280.

[69] *Ibidem*, 19. 6., p. 281.

de-a face cu o serie de citate într-adevăr preluate din Vergiliu, însă traducerea în greceşte nu este întotdeauna dintre cele mai bune[70].

Or. ad. Sanct. cuprinde o interpretare alegorică a faptelor eroului Achile. El este aemănat cu Hristos, Troia cu întreaga lume, zărboiul lui Achile contra Troiei cu lupta lui Hristos pentru cucerirea acestei lumi[71].

După o serie de citate din Vergiliu, discursul reproduce filosofia istoriei pe care o întâlnim în *De mortibus persecutorum* a lui Lactanţiu, anume toţi cei care au persecutat Biserica lui Hristos au avut parte de o moarte groaznică şi ruşinoasă: „Împotriva ta, o! Credinţă în Dumnezeu, şi împotriva tuturor preasfintelor tale Biserici, au pornit tiranii cândva un război necruţător izvodit de nemăsurata lor nebunie şi mişelie. [...] Cruzimea acelor nemernici le-a pecetluit destinul, sortindu-i pentru totdeauna focului; pe tine, în schimb, ea te-a acoperit până la urmă cu prisos de glorie, vrednică a fi cântată de-a pururi!"[72] Oratorul se adresează apoi unora dintre persecutori, evocând soarta tragică de care au avut parte. Relatările despre împăraţii persecutori sunt în concordanţă cu adevărul istoric: „Dar tu, **Decius**... tu, care altădată şi-ai bătut joc de nişte oameni drepţi; tu care urai Biserica... Din ce amar îţi este ţesută soarta? (Soartă care s-a şi văzut în clipele premergătoare morţii tale, când ai căzut dimpreună cu întreaga-ţi oaste pe câmpul de luptă din Sciţia, făcând de râsul geţilor mult trâmbiţata forţă a Romei!"[73]; „...tu **Valeriane**, care faţă de slujitorii lui Dumnezeu ţi-ai dat în vileag aceeaşi sete de sânge; şi la tine s-a văzut până la urmă aceeaşi necruţătoare judecată când, prins în luptă şi dus legat... Sapor regele perşilor – a poruncit să fii jupuit (de viu) şi îmbălsămat, spre a le fi (altora) de-a pururi pildă!"[74];„...tu, **Aureliane** (tu, para de foc a tuturor fărădelegilor!) ... n-ai fost tu spintecat acolo, sub privirile tuturor, chiar în mijlocul drumului, căruia i-ai umplut şanţul cu sângele tău blestemat?"[75]; „După sângeroasa lui prigoană, **Diocleţian** şi-a pecetluit singur soarta când s-a socotit nevrednic de domnie şi când şi-a dat în vileag relele urmări ale nebuniei, închizându-se între pereţii unei case de rând"[76].

Este invocată apoi victoria proprie de la Podul Milvius, văzută ca un rezultat al lucrării proniei divine. În finalul *Or. ad. Sanct.* avem un rezumat al politicii religioase a împăratului care a adus numai bine tuturor: „Toată lumea ştie că noi l-am închinat lui Dumnezeu toată sfânta trudă a braţelor noastre, întru credinţă curată şi încercată, precum şi că tot ce am izbutit să facem mai bine se datorează nu numai acestor braţe, ci şi rugilor şi stăruinţelor noastre în rugăciune. Din ele au rezultat şi pentru stat şi pentru fiecare ins în parte asemenea foloase, cum nimeni nu şi-ar fi dorit mai mari: nici pentru sine, nici pentru fiinţele ce-i erau lui mai dragi"[77].

---

[70] Nota 1, p. 251, din ed. germ. *Bibliothek der Kirchenväter* (vezi nota 36).

[71] *Or. ad Sanct.* 20. 9., *PSB* vol. 14, p. 283.

[72] *Ibidem*, 22.3, p. 285-286.

[73] *Ibidem*, 24.1., p. 287.

[74] *Ibidem*, 24. 2., p. 287.

[75] *Ibidem*, 24. 3., p. 287.

[76] *Ibidem*, 25.1., p. 287.

[77] *Ibidem*, 26. 2., p. 289.

Autori moderni au observat că în *Or. ad Sanct.*, Constantin se pronunţă în mod clar pentru diversitate, chiar dacă aceasta ar fi în detrimentul credinţei fiaecăruia. Dumnezeu este Cel care „nu Şi-a înzestrat creaturile cu o natură identică, ci dimpotrivă, cu una osebitoare şi cel mai adesea opusă". Diversitatea caracterelor umane face parte din diversitatea universului: există zi şi noapte, uscat-apă, etc. Este o „idee de-a dreptul caraghioasă" a cere ca toţi oamenii să aibă acelaşi temperament. Aici sunt vizaţi „oamenii fără Dumnezeu"[78], adică ateii.

El socoteşte drept absurdă întrebarea pusă de unii: la ce este bună diversitatea caracterelor umane[79] şi găseşte dreptul „caraghioasă" ideea celor care cer „ca toţi oamenii să fie înzestraţi cu acelaşi temperament"[80]. Urmează apoi o întreagă paletă de exemple de diversitate din natură, corpul uman. Diversitatea caracterelor este explicată prin raportarea la binele dăruit nouă de Dumnezeu. Interesul scăzut pentru binele divin, „voia pornirilor oarbe sau a poftelor" sunt cauzele caracterelor urâte[81].

Aceste pasaje din *Or. ad Sanct.*, dar şi în alte texte indică faptul că politica religioasă a lui Constantin nu s-a limitat la a crea un consens în cadrul Bisericii, ci a avut intenţia de a include Biserica într-o coaliţie mai largă, construită în jurul unor criterii comune precum recunoaşterea existenţei unei „Providenţe comune", pe care în altă parte Constantin o descria ca fiind protectoarea lui şi cu ajutorul căreia el guverna imperiul. Aceasta nu înseamnă că el ar fi creat un sincretism religios, că nu ar fi făcut distincţie între creştinism şi alte religii monoteiste sau că nu şi-ar fi dorit convertirea a cât mai mulţi supuşi la creştinism. Este vorba aici de politică şi nu de religie. O astfel de politică nu ar fi fost posibilă, conform gândirii tradiţionale, sub un împărat convertit deja la creştinism[82].

Constantin a depus eforturi să îmbunătăţească viaţa morală a supuşilor săi, indiferent dacă acest lucru l-a făcut din motive politice. El mărturiseşte: „nu-mi pare un lucru tocmai oarecare să tragi cugetul supuşilor tăi până la evlavie."[83]

*

Există suficiente argumente care susţin opinia lui Barnes că *Or. ad Sanct.* a fost susţinută la Nicomidia cu ocazia Paştilor anului 325, la scurt înainte de primul Sinod Ecumenic. Aşa se explică neajunsurile hristologiei *Or. ad Sanct.*, precum şi în formaţia teologică „de amator" a împăratului. Există o evidentă preocupare de a dovedi că religia şi cultura păgână au vorbit despre Dumnezeul suprem şi mântuirea adusă tuturor prin Iisus Hristos, Trimisul Lui. Dacă ar fi să apreciem starea religioasă a lui Constantin după stadiile adevărului formulate de contemporanul şi apropiatul său Lactanţiu în

[78] *V. C.* 13, *PSB* vol. 14, p. 271-272.
[79] *Or. ad Sanct.* 13., *PSB* vol. 14, p. 271.
[80] *Ibidem*, 13., p. 272.
[81] *Ibidem*, 13, p. 272.
[82] H. A. Drake, „Constantine and Consensus", în *Church History*, nr. 64 (1995), p. 10.
[83] *Or. ad Sanct.* 11.1, *PSB* vol. 14, p. 265.

lucrarea *De Ira Dei*: 1. recunoaşterea falsităţii religiilor păgâne şi respingerea lor; 2. înţelegerea, cu ajutorul gândirii, că există un Dumnezeu suprem, Creator şi Proniator; 3. cunoaşterea Mesagerului Lui, prin care lumea este izbăvită de păcat şi capabilă de a discerne ceea ce este drept, cred că putem afirma că în moment rostirii *Or. ad Sanct.*, Constantin ajunsese la cea de-a treia treaptă. De remarcat că Lactanţiu, în momentul scrierii *De Ira Dei,* în 314 la Trier, aprecia că împăratul se afla pe cea de-a doua treaptă.

Prep. dr. DANIEL BUDA
Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna", Universitatea „Lucian Blaga", Sibiu

An Imperial Speech. An Analysis of the Speech named* Oratio ad Sanctorum coetium (Or. ad Sanct.) *of Constantine the Great. *The first part of the paper contents a short presentation of some new opinions about the authenticity, time and place of its delivery. The aim of this part is to update the information given in the foreword to the Romanian translation of Vita Constantini. The second part is a commentary of Or. ad Sanct. focused on doctrinal and religious political aspects.*

RT, 88 (2006), nr. 3, p. 49-80
Pr. asist. dr. Ovidiu Panaite

PERIOADA CONSTANTINIANĂ CA MODEL AL COEXISTENŢEI STAT-BISERICĂ – EXCURS ASUPRA *AUTORITĂŢII* –

1. Argument

În perioada Evului Mediu bărbaţii şi femeile din Bizanţ, privind asfinţitul mediteranean, obişnuiau să exclame: *„Soarele este ca un împărat"*. În puţine cuvinte bizantinii mărturiseau un crez al culturii lor. Precum soarele are prioritate în universul fizic bizantin, la fel împăratul este principiul suprem de organizare a societăţii lor. *„Soarele este ca un împărat"* – o evocare a mentalităţii[1]. Cu aceste cuvinte Michael McCormick începea studiul său despre împăratul bizantin. S-a oprit la această exclamaţie pentru că ea concentrează o istorie întreagă; istoria în care *autoritatea* basileului era considerată de origine divină. În decursul timpului acest concept de *autoritate* a suferit multe mutaţii, pierzându-se din vedere locul sau persoana de unde sau de la care porneşte. Filosofia antică oferă o perspectivă interesantă în acest sens. Pe de o parte organismul cel mai înalt care concentrează *autoritatea* ar fi o manifestare a dreptului natural; pe de altă parte se vorbeşte de originea transcendentală la nivelul ideocraţiei. Alternanţa se realizează între caracterul personal şi cel impersonal al autorităţii. Dezvoltarea personalistă a *autorităţii* va cunoaşte forma cea mai înaltă la apariţia creştinismului: *„Eu sunt Calea, Adevărul şi Viaţa"* în Mântuitorul Iisus Hristos: *„Mi s-a dat toata puterea în cer şi pe pământ"*. La acest nivel identificăm o componentă mistică a *autorităţii*. Istoria de mai târziu va opera unele modificări în sensul în care va orienta acea mistică spre conţinuturi păgâne. Rezultatul va fi constant un dezastru. Exemplele în acest sens sunt elocvente: eşecul statelor vizigote (secolul patru şi următoarele) care au adoptat arianismul politic, etc. Propunem în cadrul studiului de faţă să urmărim evoluţia componentelor mistice ale *autorităţii* în cadrul epocii

[1] Michael Mc Cornick, *Împăratul*, în *Omul bizantin*, volum coordonat de Guilemo Cavallo, trad. de Ioan Mircea, Editura Polirom, Iaşi, 2000, p. 263. Pe aceeaşi linie de recuperare a sensurilor amintim lucrările: *Gândirea socială a Bisericii*, volum realizat şi prezentat de Ioan I. Ică jr. şi Germano Marani, Deisis, Sibiu, 2000; Ioan Vasile Leb, *Biserică şi implicare*, Editura Limes, Cluj, 2000; Idem, *Biserica în acţiune*, Editura Limes, Cluj, 2001; Teodor Baconsky, *Puterea schismei*, Anastasia, Bucureşti, 2001; H.-R. Patapievici, *Omul recent*, ediţia a doua, Humanitas, Bucureşti, 2001; Dan Ciachir, *Ofensiva Ortodoxă*, Anastasia, Bucureşti, 2002.

lucrarea *De Ira Dei*: 1. recunoaşterea falsităţii religiilor păgâne şi respingerea lor; 2. înţelegerea, cu ajutorul gândirii, că există un Dumnezeu suprem, Creator şi Proniator; 3. cunoaşterea Mesagerului Lui, prin care lumea este izbăvită de păcat şi capabilă de a discerne ceea ce este drept, cred că putem afirma că în moment rostirii *Or. ad Sanct.*, Constantin ajunsese la cea de-a treia treaptă. De remarcat că Lactanţiu, în momentul scrierii *De Ira Dei,* în 314 la Trier, aprecia că împăratul se afla pe cea de-a doua treaptă.

Prep. dr. DANIEL BUDA
Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna", Universitatea „Lucian Blaga", Sibiu

An Imperial Speech. An Analysis of the Speech named* Oratio ad Sanctorum coetium (Or. ad Sanct.) *of Constantine the Great. *The first part of the paper contents a short presentation of some new opinions about the authenticity, time and place of its delivery. The aim of this part is to update the information given in the foreword to the Romanian translation of Vita Constantini. The second part is a commentary of Or. ad Sanct. focused on doctrinal and religious political aspects.*

RT, 88 (2006), nr. 3, p. 49-80
Pr. asist. dr. Ovidiu Panaite

PERIOADA CONSTANTINIANĂ CA MODEL AL COEXISTENȚEI STAT-BISERICĂ – EXCURS ASUPRA *AUTORITĂȚII* –

1. Argument

În perioada Evului Mediu bărbații și femeile din Bizanț, privind asfințitul mediteranean, obișnuiau să exclame: „*Soarele este ca un împărat*". În puține cuvinte bizantinii mărturiseau un crez al culturii lor. Precum soarele are prioritate în universul fizic bizantin, la fel împăratul este principiul suprem de organizare a societății lor. „*Soarele este ca un împărat*" – o evocare a mentalității[1]. Cu aceste cuvinte Michael McCormick începea studiul său despre împăratul bizantin. S-a oprit la această exclamație pentru că ea concentrează o istorie întreagă; istoria în care *autoritatea* basileului era considerată de origine divină. În decursul timpului acest concept de *autoritate* a suferit multe mutații, pierzându-se din vedere locul sau persoana de unde sau de la care pornește. Filosofia antică oferă o perspectivă interesantă în acest sens. Pe de o parte organismul cel mai înalt care concentrează *autoritatea* ar fi o manifestare a dreptului natural; pe de altă parte se vorbește de originea transcendentală la nivelul ideocrației. Alternanța se realizează între caracterul personal și cel impersonal al autorității. Dezvoltarea personalistă a *autorității* va cunoaște forma cea mai înaltă la apariția creștinismului: „*Eu sunt Calea, Adevărul și Viața*" în Mântuitorul Iisus Hristos: „*Mi s-a dat toata puterea în cer și pe pământ*". La acest nivel identificăm o componentă mistică a *autorității*. Istoria de mai târziu va opera unele modificări în sensul în care va orienta acea mistică spre conținuturi păgâne. Rezultatul va fi constant un dezastru. Exemplele în acest sens sunt elocvente: eșecul statelor vizigote (secolul patru și următoarele) care au adoptat arianismul politic, etc. Propunem în cadrul studiului de față să urmărim evoluția componentelor mistice ale *autorității* în cadrul epocii

[1] Michael Mc Cornick, *Împăratul*, în *Omul bizantin*, volum coordonat de Guilemo Cavallo, trad. de Ioan Mircea, Editura Polirom, Iași, 2000, p. 263. Pe aceeași linie de recuperare a sensurilor amintim lucrările: *Gândirea socială a Bisericii*, volum realizat și prezentat de Ioan I. Ică jr. și Germano Marani, Deisis, Sibiu, 2000; Ioan Vasile Leb, *Biserică și implicare*, Editura Limes, Cluj, 2000; Idem, *Biserica în acțiune*, Editura Limes, Cluj, 2001; Teodor Baconsky, *Puterea schismei*, Anastasia, București, 2001; H.-R. Patapievici, *Omul recent*, ediția a doua, Humanitas, București, 2001; Dan Ciachir, *Ofensiva Ortodoxă*, Anastasia, București, 2002.

constantiniene, componente care se pun în evidenţă atât din partea Bisericii, cât şi din partea Imperiului. Raporturile care se vor stabili între cele două instituţii vor cunoaşte o dublă instrumentalizare: una politică şi alta religioasă. Am ales această perioadă având în vedere profundele prefaceri ale Imperiului în contextul creştinizării lui, prefaceri determinate de marile evenimente ale timpului:

– 313 edictul de la Mediolanum

– 325 primul Sinod Ecumenic de la Niceea

– 381 Sinodul al doilea Ecumenic de la Constantinopol; precum şi de contribuţiile marilor Părinţi şi scriitori bisericeşti ai secolului (Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Ambrozie, Eusebiu de Cezareea, etc.). Aceeaşi componentă mistică a suferit modificări mai târziu, trecând prin registrele contractualismului, ajungându-se la dimensiunea laicismului iluminist[2].

2. Premise istorico-filosofice asupra conceptului de *autoritate*

Ideea de *autoritate* a cunoscut o remarcabilă istorie. În funcţie de domeniul de aplicare ea a suferit mutaţii de conţinut, însă a păstrat trăsătura fundamentală a principiului ierarhizării. Astfel conţinutul termenului de *autoritate* are în ştiinţele juridice un profund caracter legalist, cerând un conformism mai mult de natură etică. În acest sens Ulpianus, la început de secol trei, susţinea că *autoritatea* trebuie să se manifeste în principii de drept care să atragă o vieţuire onestă, să nu se vatăme nimeni şi fiecare trebuie să dea altuia ceea ce este al său. Principiul echităţii care va sta la baza elaborărilor pe marginea *autorităţii* fusese formulat mai devreme în filosofia antică (Socrate, Platon, Aristotel) şi detaliat mai târziu de jurişti (Celsus, Ulpianus). Pătruns în spaţiul gândirii creştine va fi prelucrat într-o gândire nouă: *„Eu sunt Calea, Adevărul şi Viaţa"*. Însă conţinutul *autorităţii* nu se reduce numai la aspectul echităţii, ci are o paletă mult mai largă de semnificaţii. Ea îmbracă în manifestarea faţă de realităţile terene diferite caractere (bisericeşti, civile), ajungând fie la forma bicefalică bizantină, fie la formula statului divinizat şi omnipotent, construind uneori tensiuni de tipul *„conflictului dintre cele două spade"*.

Studiul îşi propune să identifice componenta mistică a *autorităţii* şi manifestarea ei în contextul prefacerilor constantiniene la începutul secolului IV. Pentru determinarea trăsăturilor secolului respectiv şi pentru a identifica existenţa unor concepţii teologico-politice novatoare, este nevoie de o prezentare istorico-filosofică a conceptului de *autoritate*.

Se admite în general că termenul de *politică* derivă de la cuvântul grecesc *polis*, care desemnează o comunitate a oamenilor. Admirabilul spirit grecesc aplicat în cadrul unor astfel de realităţi ale comunităţii umane a dat naştere unor monumente remarcabile

---

[2] În acest sens politologul german Karl Schmitt demonstra în lucrarea *Teologia Politică* faptul că termenii existenţi astăzi în lexicul politic, sunt termeni religioşi secularizaţi.

ale literaturii universale, respectiv operele lui Socrate, Platon si Aristotel. În preajma anilor 1950 Ernest Barker, un analist al relațiilor umane din cadrul *polis*-ului, făcea câteva observații pe marginea obiectivității gândirii elenice: *„originea gândirii politice este legată de raționamentul spiritului grecesc. În loc de a se proiecta în sfera religiei, cum era cazul evreilor și indienilor, și de a vedea această lume din perspectiva credinței, grecii au încercat să conceapă universul în lumina rațiunii...Este ușor a accepta existența lumii fizice și aceea a instituțiilor umane ca realități date și astfel inevitabile, de asemenea raporturile care se stabilesc între oameni și structurile unui polis*"[3]. În cadrul unui studiu care trata componenta etică, sau moralitatea, unui *polis,* Angela Hobbs, conferențiar la Universitatea din Warwick, susținea: *„Cea mai vădită trăsătură a polisului este că acesta a fost perceput ca o asociație de oameni legați laolaltă de un mod de viață comun și de o moralitate comună. Întregul era mai important decât oricare dintre părți și rămânea întreg datorită influenței unificatoare a sistemului său educațional, al cărui scop era să-i educe pe tineri spre a fi buni cetățeni, care să respecte codul moral al statului ... pentru gânditori teoria politică avea o puternică nuanță etică*"[4].

R. Hauser în studiul intitulat *Autorität und Macht* propune ca discuție pe marginea temei de *autoritate*, linia tradițională a eticii sociale. Ea se constituie ca o sinteză a patrimoniului spiritual al antichității (mai ales aristotelic) și a adevărurilor (descoperite de Dumnezeu) revelate și construite pe fundamentul unei metafizici realiste. *„Din natura omului și din relațiile reale interumane, derivă formulele de ordonare ale societății. Dreptul natural pe care există și statul, are o origine în natura omului și în final un caracter obligatoriu*"[5]. Un alt analist identifică două realități comunitare care decurg din natura binomică-umană: anume familia și statul[6]. O idee se desprinde din cele prezentate până acum: că formațiunea autoritativă care se numește stat este o *societas naturalis*. Doctrinele sociale referitoare la această realitate l-au văzut totdeauna ca un organism moral a cărui creștere nu se realizează după legile evoluției biologice. Încercăm să delimităm în cadrul acestui studiu ideea de *autoritate* sau de putere, de unde decurge și cum se raportează omul la o astfel de realitate. Pentru că dacă ea se demonstrează ca manifestare a naturalului, va lua caracteristicile lui, precum și modelările istorice, respectiv și latura degenerativă. Pe de cealaltă parte, dacă *autoritatea* îmbracă o determinantă transcendentă ea va atrage constant ființa umană spre idealuri pozitive, inalterabile. Ideea despre această realitate transcendentă a fost îmbrăcată în gândirea filosofico-istorică în termenii eticului, teologia (în sensul ei primar de cunoaștere

[3] Jean- Jacques Chevallier, *Storia del pensiero politico*, tome 1, *Dalla citta-stato all'apogeo dello stato monarchico*, Editura Il Mulino, Bologna, 1981, p. 21.

[4] Iain McLean, Angela Hobbs, *The Concise Oxford Dictionary of Politics,* edited by Lain McLean, Oxford Unyversity Press, Oxford-New York, 1996, trad. rom. *Dicționar de Politică,* Univers Enciclopedic, București, 2001, p. 195.

[5] Heinrich Fries, *Dizionario teologico*, vol. 3, Queriniana, Brescia, 1968, p. 414.

[6] E. Welty lansează sintagma *„structurile sociale sunt conforme cu natura*" - a se vedea pe această linie contribuțiile lui R. Hauser, Jacques Maritain, Hobbes și Rousseau.

a miturilor) i-a dat o structură panteonică, iar creştinismul esenţializează problema într-o identificare: *„Datu-mi-s-a toată puterea în cer şi pe pământ"*. Aflându-ne în acest punct considerăm ca fundamentală originea ideii de putere şi în acest sens perspectiva istorico-filosofică va permite înţelegerea evenimentelor şi în cadrul istoriei creştinismului. Mai mult, aflându-ne în primele veacuri ale existenţei Bisericii, resorturile gândirii umane funcţionau încă în argumentaţie filosofică. Eforturile Sfinţilor Părinţi, ale apologeţilor şi ale scriitorilor bisericeşti vor fi acelea de a arăta noutatea adusă de creştinism, delimitându-se de sincretismul filosofic oriental.

2.a. *Intelectualismul etic – Socrate*

În cazul lui Socrate suntem avertizaţi de existenţa a două paradoxuri: viaţa ca şi cercetare, explorare a universului, model concentrat în formula „ştiu că nu ştiu" şi în al doilea rând „viaţa ca şi credinţă", formulat în celebrul intelectualism etic. Pentru gânditor viaţa este o continuă cunoaştere. Dar cel de-al doilea paradox ridică în discuţie elemente care au referinţă la tema noastră. Şi aceasta pentru că el încearcă să găsească un echilibru al judecăţii. Spaţiul în care se realizează acest lucru este identificat între existenţa religioasă şi exerciţiul iluminist al raţiunii. Unitatea între gândirea religioasă şi cea care ţine de facultăţile intelectului soluţionează acest al doilea paradox în *unitatea conştiinţei*[7]. Expresiile: *„mărturie interioară"* şi *„unitatea conştiinţei"*, care conduc la o viaţă autentică, sunt foarte frecvente în discursul socratic, aducând mai târziu ideea unui logos ordonator al existenţei. Acest logos devine uneori interior omului şi îl conduce la cunoaşterea virtuţilor. Ele se dobândesc numai în comunitatea dintr-un *polis* care are mai mult un caracter sacru. Contribuţia lui Socrate constă aşadar în a arăta că orientarea omului în dubla sa existenţă, spirituală şi materială, are loc pe baza unei mărturii interioare clarificate de unitatea conştiinţei şi de ordonarea adusă de logos.

2.b. *Perfecţiune şi corupţie – Republica de Platon*

Orientarea se mută spre latura transcendentală. Autoritativă în domeniu, lucrarea *Republica* împreună cu celelalte creaţii platoniene vor fi pentru multă vreme coordonatoare de idei şi sisteme. Un rol important în realizarea echilibrului unui polis va fi constituit de educaţie. *Polis*-ul ideal era condus de împăraţi (regi)-filosofi care aveau datoria de a prelucra atât fiinţa lor, cât şi comunitatea din subordine, după un model divin. Modelul de conducere poate să fie sau monarhic, sau aristocratic: monarhie, dacă unul din regii filosofi are *autoritate* asupra altora, sau aristocraţie, în cazul în care sunt mai mulţi investiţi cu aceeaşi *autoritate*. Corupţia este posibilă în momentul în care conducătorii parcurg un proces degenerativ, cedând în faţa laxismului, combinând căsătorii nelegitime, ignorând educaţia, lăsând *„să se amestece fierul şi argintul,*

[7] Armando Rigobello, *Religione e politica in Socrate*, a cura di V. Mathieu, M. Olivetti, Casa Editrice Dott. Antonio Milani, Padova, 1978, p. 320.

bronzul şi aurul"[8]. Se trece acum într-o nouă formulă numită timocraţia, delimitându-se acea formă a autorităţii în care se amestecă binele şi răul şi în care se duce o luptă a ariviştilor. În omul timocratic partea raţională a cedat în faţa părţii pasionale şi irascibile. Alte forme ale autorităţii propuse de Platon sunt:

– oligarhia – formă de conducere în care cei bogaţi deţin puterea. Bunurile materiale înlocuiesc onoarea, iar banul devine rege în faţa căruia omul oligarhic se închină şi îşi depune raţiunea şi curajul;

– democraţia – conducerea se află în mâna oamenilor de rând, a *δεμος*-ului;

– tirania – este ultima treaptă imaginată de Platon: manifestarea libertinajului conducătorului şi confiscarea dreptului de a alege al omului.

Comunitatea perfectă dintr-un *polis*, am amintit mai sus, este copia unui model ceresc. Fiecare membru, cu atât mai mult regele-filosof, avea obligaţia de a cunoaşte binele şi de a se modela interior după Ideea de Bine, care provenea din lumea celestă a ideilor (paradigmă). Aceasta l-a dus pe filosof să afirme existenţa Ideocraţiei care v-a substitui toate formele de guvernământ. Concluzia ideilor omnipotente a fost adusă şi în urma experienţelor nefericite ale lui Platon din Italia. Cert este că postulează un model divin de existenţă a lumii şi că această realitate celestă este populată de idei pozitive (bine, frumos, adevăr)[9]. Legea, respectiv *autoritatea* în acţiune, o defineşte ca o ordine sacră a raţiunii care urmăreşte atracţia oamenilor către virtute. În alţi termeni „*frumoasa atracţie*".

2.c. *Aristotel şi Politica*

Din *Etica Nicomahică* rezultă cu claritate că „*ştiinţa politică*" trebuie clasificată între ştiinţele practice. Scopul este acela de a dobândi ceea ce este bine pentru toţi „*binele uman*", Aristotel caracterizând în plan văzut Ideocraţia lui Platon. Din punct de vedere antropologic, *Politica* lui Aristotel se fundamentează pe ideea de etică, valorizând omul în totalitatea potenţelor lui. Astfel sufletul stăpâneşte trupul, iar *Nous* se ridică deasupra lor, văzut ca armonie între cele două componente ale fiinţei umane. Partea pasivă a sufletului se identifică cu acea parte care nu participă în întregime la raţiune. Binele suprem spre care tinde un astfel de suflet este *actualizarea virtuţii*[10] (*αρετης ενεργεια*). Referinţele antropologice aristotelice sunt de o mai mare concreteţe în comparaţie cu cele platonice. În schimb acordă o mare atenţie formelor interne de organizare ale polis-ului, şi asupra expresiilor autorităţii în funcţie de relaţiile sociale: în comunitate, în familie sau relaţia sclav-stăpân. Aristotelismul se regăseşte în substraturile gândirii actuale şi rămâne inepuizabil, alături de ceilalţi mari filosofi ai antichităţii. Omul definit ca *πολιτικον ζωον* îl obligă la activitate şi responsabilitate în social.

---

[8] Jean Jacques Chevallier, *op. cit.*, p. 78.

[9] *Ibidem*, p. 86.

[10] Wofgang Kulmann, *La concezione dell'uomo nella „Politica"di Aristotele*, în vol. *Etica, Politica, Retorica*, a cura di Enrico Berti e Linda M. Napolitano, Japadre Editore, Roma, 1989, p. 42.

Am văzut cum R. Hauser în *Autorität und Macht*, preluând patrimoniul spiritual al antichităţii, a făcut câteva precizări plecând de la natura umană. Pe o metafizică realistă construieşte etica socială care pleacă tocmai de la imperativitatea de concret a ontologicului uman. Se orientează în demersul său pe principiile dreptului natural, pe acea *philosophia perennis*, total diferită de dreptul natural raţionalist propriu iluminismului. În esenţă dreptul natural nu poate legitima singur o formă viabilă de *autoritate*. El permite omului un larg câmp de acţiune pentru dezvoltarea libertăţii şi a deciziei[11]. Motiv pentru care găsim la acest nivel numai jumătate de răspuns.

Statul apare până acum ca *societas naturalis*, adică fundamentat pe natura omului. Nu trebuie să se înţeleagă că apare ca *„o necesitate a naturii*", independent de voinţa membrilor săi, ci manifestare a unor voinţe care personalizează natura. Dacă *autoritatea* are conţinut moral, rezultă că şi forma de conducere care manifestă o astfel de *autoritate* este un organism moral. R. Hauser ia în calcul că natura umană se caracterizează prin posesia unei voinţe spirituale orientate pozitiv spre virtute, arătând că o formulă de conducere se realizează prin participarea libertăţii omului. Afirmaţia se constituie ca replică la *„contractul social*" al filosofiei iluministe[12]. De aceeaşi părere este şi Walter Leszl în studiul despre epistemologia aristotelică[13].

Concluzionările filosofice recurg la realizarea unor imagini asupra omului şi asupra conducătorului care le regăsim în primele secole ale creştinismului. Identificarea imperatorului cu un zeu, înzestrarea lui cu daruri care nu aparţin omului de rând, sau că el se plasează în comunicarea dintre lumea văzută şi cea celestă, sunt atribute care au o lungă istorie. Imperiul este o reduplicare în plan văzut a împărăţiei cereşti, o *εικονα*, în timp ce imperatorul este un *μιμισις*, obligându-se să parcurgă drumul spre *αρετης ενεργεια*.

Autoritatea are aşadar o componentă mistică, complementară dreptului natural. Însă ea a fost păgânizată, laicizată, contractualizată, ceea ce a dus la manifestări degenerate: persecuţii, intimidări, abuzuri, etc. În comentariile lui Steven Runciman asupra ideii de *autoritate* şi imperiu în Bizanţ, găsim la un anumit moment şi afirmaţia că Bizanţul a fost imperiul lui Dumnezeu pe pământ, o palidă imagine a lui Dumnezeu din cer[14]. Problema a fost ridicată în cadrul unor seminarii organizate de Centrul de studii din Gallarate. Cu această ocazie s-au prezentat competent ideile centrale ale fenomenului de *autoritate* în spaţiul creştin şi raporturile între elementele specifice creştine (har, Treime, devenirea personală în Dumnezeu) şi aspecte ale autorităţii terestre (putere politică, etc.). Identificăm trei elemente în contribuţia lui Ferdinand Ulrich[15] care întregesc imaginea istorico-filosofică asupra autorităţii:

---

[11] Heinrich Fries, *op. cit.*, p. 415.

[12] *Ibidem*, p. 418.

[13] Walter Leszl, *Uno studio sull'epistemologia della „Politica" di Aristotele*, în *Etica...*, p. 76.

[14] Steven Runciman, *The Imperor Romanus Lecapene*, Cambridge, 1929, la Emanoil Băbuş, în *Bizanţul - istorie spiritualitate*, Sophya, Bucureşti, 2003, p. 15.

[15] Ferdinand Ulrich, *Potere politico-Filosofia-Grazia*, în *Il problema del potere politico*, Atti del

a) *autoritatea* (puterea) are o origine şi o dezvoltare transcendentală
b) *autoritatea* se caracterizează prin raţionalitate, fiind o formă ontologică a comunicării personale
c) dezvoltă ideea *autorităţii* care decurge din creştinismul trinitar.

S-a încercat o radiografie istorico-filosofică a conceptului de *autoritate*. L-am găsit încadrat în diferite caracteristici, în funcţie de organismul care îl manifesta. În acest sens delimităm originea transcendentă a puterii, raţionalitatea ei şi apriorismul trinitar al autorităţii. Pe de altă parte, un conducător va fi obligat să se conformeze unei deveniri spre poziţia de filosof şi rege (împărat), parcurgând drumul spre *αρετης ενεργεια*, în timp ce imperiul este *εικονα* împărăţiei cereşti.

2.d. Tertulian şi *Ad Scapulam;* Lactanţiu, *De Mortibus Persecutorum*

În secolul trei în partea occidentală a lumii romane ecclesiastice au activat o serie de personalităţi cu o bogată cultură. În operele lor identificăm atitudinea creştină în faţa împăraţilor păgâni, poziţie care în Răsărit revenea pentru secolul al treilea lui Clement Alexandrinul, Origen, Dionisie al Alexandriei şi Grigorie Taumaturgul. Scriitorii occidentali, în opoziţie cu spiritul filosofic şi speculativ caracteristic Orientului, vor avea o concreteţe bine precizată în organizarea bisericească şi în morala creştină[16]. Începutul evoluţiei lui Tertulian este pus sub semnele culturii păgâne. Tatăl său, centurion în armata proconsulară, studiile sale de mai târziu literare, filosofice, medicale şi juridice, contactul cu realităţile lumii vor desăvârşi puternica lui personalitate. Impresionat de eroismul martirilor şi de puterea exorcismelor se converteşte la creştinism (aspect mărturisit foarte des în apologiile sale). După zece ani se orientează către secta lui Montanus. Făcând o radiografie a evoluţiei religioase a lui Tertulian distingem în final trei etape:

– o perioadă adept al creştinismului primar, fără tendinţe eretice 195-206
– perioada semi-montanistă 206-212
– perioada montanistă după 213

Creaţia lui Tertulian trebuie privită prin prisma caracterului său: temperament de luptător, exprimat printr-o logică uimitoare şi supleţe a ideilor, operele lui urmărind patru obiective principale:

1. scrieri pentru apărarea creştinismului – 5 tratate apologetice
2. lupta împotriva ereziilor – 8 tratate
3. despre morală şi virtuţi –12 tratate
4. 6 tratate despre Tainele Bisericii.

Doctrina lui despre creştinism în faţa autorităţii imperiale se întâlneşte în *Apologeticum*[17]. Pe parcursul a 50 de capitole întâlnim o pledoarie făcută de un jurist de profesie care califică drept ilegitime şi injuste măsurile luate împotriva creştinilor.

---

18 convegno del centro di studi filosofivi tra profesori universitari, Gallarate, Editura Morcelliana, Brescia, 1964, p. 614.

[16] Tixeront, *Precis de Patrologie*, Editura Gabalda, Paris, 1927, p. 140.

[17] F. Cayre, *Precis de Patrologie*, tome premier, livre II, Desclee et Cle, Paris, 1931, p. 224.

Rezistenţa creştină se fortifică şi creşte cu cât sângele creştin se varsă mai mult: „*semen est sanguis christianorum*" (cap. 46-50); ori Tertulian lucrează aici o mutaţie în mentalitatea imperială: pierderea este un câştig, mândria o patimă, realizează o paradigmă a perspectivei inverse. El acuză, ca un bun cunoscător al legislaţiei, procedura nedreaptă şi inconsecvenţa edictului lui Traian. Capitolele 29-45 dezvoltă o apologie creştină în faţa acuzei de *les-majestate*, arătând că un creştin nu este împotriva Statului. Tertulian susţine că Imperiul Roman, fiind spaţiul în care Dumnezeu s-a manifestat revelaţional prin Fiul, durează până la sfârşitul lumii (ideea se regăseşte mai târziu în timpul imperiului ca *εικονα*). Nu contează că Imperiul va cădea sub Antihrist; atunci credinţa se va uni cu patriotismul roman şi creştinii vor susţine statul. Va fi viu prin etica lor, prin rugăciunile lor, prin virtuţile lor.

În 212 Tertulian alcătuieşte o scrisoare către Scapulam, guvernatorul Africii, prigonitorul creştinilor. Tertulian se foloseşte de Atotputernicia lui Dumnezeu pentru a-l determina pe guvernator să înceteze persecuţia, susţinând că Dumnezeu este stăpân şi al timpului prezent, având posibilitatea să intervină cu pedepse[18]. Creştinul nu este duşmanul nimănui, al niciunui om, cu atât mai puţin al împăratului: despre împărat ştie că este pus de Dumnezeu, de aceea creştinul îl cinsteşte, se teme de el, îl apără şi se bucură pentru vigilenţa lui cu tot Imperiul Roman, cât va dura lumea: „*într-adevăr lumea va dura cât şi Imperiul. Noi cinstim împăratul atât cât ne este permis: ca un om care este după Dumnezeu, care este ajutat de Dumnezeu, şi inferior numai lui Dumnezeu.„Rugaţi-vă pentru regi, pentru prinţi şi pentru autorităţi*" (*Apol.* 31)"[19]. Tertulian se foloseşte[20] în argumentaţia sa de moştenirea filosofică dar şi de tradiţia creştină, reglementând acea supunere a creştinilor numai în faţa „*autorităţilor legitime*". El clarifică noţiunea de *autoritate* precizând conţinutul din punctul de vedere al păgânismului, dar pe care o prelucrează în contextul biblic al identificării „Cezar-Imperator", care este pus de Dumnezeu, moment în care intervine caracterul de „*autoritate legitimă*".

Aspectele politice în *De Mortibus Persecutorum* urmăresc manifestarea statului păgân către comunităţile creştine. În lucrarea amintită Lactanţiu dezvoltă ideea conform căreia Dumnezeu, ca expresie a dreptăţii ultime, pedepseşte crimele săvârşite de împăraţii persecutori. La baza unei astfel de judecăţi stă raportul dintre bine şi rău, ori preponderenţa elementelor negative duce cu necesitate la concluzia unei judecăţi finale drepte. Ideea teleologică asigură coloana vertebrală a operei[21]. Primele

[18] *Ibidem*, p. 225.

[19] Tertullian, *Ad Scapulam* 2 (*PL* 1, 00A), apud Hugo Rahner, *Kirche und Staat im fruhen Christentum (Documente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung)*, Kosel-Verlag K.G., München, 1961, trad. italiană *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo*, Editura Jaca Book, Milano, 1970, p. 71.

[20] L. Bayard, *Tertullien et Saint Cyprien*, în col. *Les moralistes chretiennes*, Editura Gabalda, Paris, 1930, p. 230.

[21] Lactance, *De Mortibus Persecutorum*, în col. Sources Chretiennes, vol. 39, introduction, texte critique et traduction par J. Moreau, Editura Du Cerf, Paris, 1954, p. 53.

şase capitole sunt suficiente pentru a prezenta primii persecutori: Nero şi Domiţian, Deciu, Valerian şi Aurelian, restul operei fiind consacrat evenimentelor de după Diocleţian. El insistă pe sfârşitul vieţii fiecărui tiran, arătându-l conform cu faptele. De la început şi până la sfârşitul lucrării vedem ideea romană şi ideea aristocratică în combinaţie cu cea creştină.

Resursele creştine în faţa politicii păgâne se găsesc identificate în credinţă: Lactanţiu în *De Mortibus Persecutorum*, prelucrând ideea teleologică, Sfântul Ciprian al Cartaginei mărturisind în martiriu crezul creştin, iar Tertulian, cu soliditatea unei culturi din dreptul roman, mărturisind că un creştin se va supune numai unei *autorităţi legitime*. Secolele următoare vor fi caracterizate de evoluţia raportului Stat-Biserică în contextul edictului din 313 – Milano şi mai târziu în precizările clare ale lui Teodosie I.

3. Paradigma creştină a *autorităţii* în faţa elenismului antic

Două texte faimoase şi complementare ale Noului Testament precizează atitudinea creştinismului faţă de *autoritatea* civilă. Unul se găseşte în Sfintele Evanghelii, iar altul în *Epistola către Romani* a Sfântul Apostol Pavel. Fariseii încercând să pregătească o capcană pentru Hristos pentru a-L compromite în faţa autorităţii romane, îl întreabă dacă se cuvine sau nu a da dajdie Cezarului (Mat. 22, 21), dar Iisus le răspunde: *„Daţi Cezarului cele care sunt ale Cezarului şi lui Dumnezeu cele ale lui Dumnezeu”* (Mat. 22, 21: *„Αποδοτε ουν τα Καισαρος καισαρι”*)[22]. Înseamnă că nu toate sunt ale Cezarului şi el nu îşi poate subordona toată omenirea în complexitatea ei. La acest nivel monismul dispare în favoarea dualismului creştin. Este clar că un creştin îşi asumă o serie dublă de datorii care sunt de la două autorităţi independente şi care corespund dualităţii fiinţei umane: natura sa corporală, materială şi natura spirituală. În condiţiile unui conflict între cele două se aplică cuvântul lui Petru: *„trebuie să ne supunem mai mult lui Dumnezeu decât oamenilor”*. Sfântul Apostol Pavel în *Epistola către Romani* cap. 13, 1-5 recomandă supunerea faţă de înaltele stăpâniri *„ca cele ce sunt de Dumnezeu rânduite”*, căci ele sunt slujitoare lui Dumnezeu, spre binele oamenilor. Recomandările biblice oferă o perspectivă în care stăpânirea este slujitoare a lui Dumnezeu, care se finalizează într-un comportament etico-moral.

În secolul al cincilea istoria consemnează două opinii referitoare la aceeaşi realitate. Doi oameni de provenienţă diferită şi de cultură diferită. Unul provine din spaţiul culturii creştine, iar celălalt este exponent al culturii păgâne. Pe marginea imperatorului episcopul Synesios din Cyrene spunea: *„Dumnezeu este El însuşi gravat în intelecte, ca un arhetip, de unde şi imaginea Sa providenţială, şi prin voinţa Lui, lucrurile de aici de pe pământ, au fost organizate, urmând realităţile cereşti”*. Iar în aceeaşi manieră, retorul păgân Themistios observa că: *„să ştii că nici frumuseţea şi nici măreţia, nici o*

[22] *Nouveau Testament interlineaire grec/francais*, Societe Biblique Francaise, 1993, p. 107 .
[23] Alain Ducellier, *Bizantinii*, Editura Teora, Bucureşti, 1997, p. 25.

lucrare şi nici vreo putere nu pot zămisli un bun împărat, dacă el însuşi nu poartă în suflet reprezentarea asemănării sale cu divinitatea"[23].

Aceste două atitudini reprezintă o stare de fapt la un anumit moment în evoluţia ideii de raport între Stat si Biserică. Până la a ajunge la o concluzie se impune o elaborare foarte precautã. Şi aceasta deoarece unii au văzut în modelul constantinian inaugurarea cezaro-papismului, iar alţii întoarcerea la conceptele păgâne elenistice, anume divinizarea statului omnipotent[24]. Statul şi Biserica nu se găseau în unire din cauza unei obligaţii juridice, ci unitatea decurgea din recunoaşterea unanimă a supremaţiei adevărului de origine divină. Astfel *alithia* se manifestă imperativ în ordinea lumii create. Dar puterea seculară s-a crezut de multe ori un scop în sine, iar religia privită ca un instrument de cimentare a relaţiilor sociale. Secolul al patrulea se caracterizează prin apariţia a două centre bisericeşti, unul care avea o istorie foarte veche, Ierusalimul, şi noua cetate a lui Constantin, realizându-se o polarizare religioasă. Noua cetate va cunoaşte o istorie lungă, când tulbure, când liniştită, dar care va da naştere unei culturi specifice, cultura bizantină. În cadrul acestei evoluţii se defineşte şi raportul conştiinţei civice cu conştiinţa religioasă, particularizându-se în dimensiune creştină. Într-un asemenea context Eusebiu de Cezareea afirma că puterea statului este cea din afară, în timp ce *autoritatea* bisericească este una cu rezonanţă interioară. Între *potestas* şi *autoritas*, între *nomos* şi *kanon* se desfăşoară viaţa cotidiană a lucrării specifice celor două realităţi colective care se suprapun la nivel individual[25]. Pentru întreaga creştinătate istoria şi-a schimbat sensul în momentul în care imperiul încetează persecuţiile. Se inaugurează acum o dezvoltare a ambelor sisteme; unul în interiorul celuilalt, depăşindu-se uneori arealele specifice.

3.a. Politica religioasă a lui Constantin cel Mare

Constantin cel Mare a permis în cadrul unei politici tolerante asocierea creştinismului la marea paletă de credinţe a Imperiului. Păstrându-şi titlul de *Pontifex maximus*, dar recunoscând patronajul Dumnezeului creştinilor, persoana lui Constantin a trebuit să evolueze echilibrat într-un peisaj determinat de un imperiu cosmopolit, multicultural şi cu o varietate de credinţe. Anul 313 marchează prin edictul de la Mediolanum începutul unei noi situaţii. Accesul la textul-edict este posibil urmărind cele două surse, Eusebiu de Cezareea şi Lactanţiu. Perioada dintre 316-326 este

---

[24] Ioan I. Ică jr. şi Germano Marani, *op. cit.*, p. 344; este contribuţia lui Francois Roulleau la realizarea volumului *Gândirea...*, contribuţie inserată sub titlul *Vulturul bicefal şi cele două săbii*. El vede în identificarea imperatorului cu „*legea vie*" şi în similitudinea *suveranitate imperială - imaginea monarhiei cereşti*, reîntoarcerea la modelul elenistic, la sacru impersonal. Nici identificarea nu este soluţia optimă, rezultând divinizarea statului, nici separarea tranşantă care va introduce treptat un curent liberalist (care mai târziu va face loc contractualismului sau laicismului). A se vedea în acest sens colecţia de studii intitulată *La religione degli europei*, având contribuţii din partea lui Daniel Hervieu-Leger, Franco Garelli, Karl-Fritz Daiber, Salvador Giner şi Sebastian Sarosa, Torino, 1992.

[25] Radu Preda, *Biserica în Stat, o invitaţie la dezbatere*, Scripta, Cluj, 1999, p. 118.

caracterizată de elaborarea unor decrete imperiale care favorizau Biserica. *Codexul Teodosian*, Socrate, Sozomen sau Eusebiu conservă în acest sens o seamă de prescripții care urmăresc integrarea creștinilor în structurile sociale și politice ale imperiului. În atitudinea lui Constantin față de creștinism se identifică o ascendență care va fi materializată într-o serie de legi, decrete, rescripte sau scrisori. Conviețuirea cu alte religii se va reglementa în sensul anulării conflictelor și spre o solidarizare în realizarea binelui comun. Conținutul legilor va fi cu privire la toate sectoarele vieții creștine: *homines christianae religionis* nu trebuie să fie adepții templelor (*ad custodiam templorum)*, clerul va fi scutit da dări, se vor ridica noi Biserici, legislația va fi umanizată[26], ajutorul din partea statului pentru dezvoltarea vieții creștine[27], dispune organizarea de sinoade pentru a înlătura neînțelegerile[28], conducătorii bisericilor sunt scutiți de la dările și însărcinările publice[29], pentru ca textul conservat de Eusebiu în capitolul X al *Istoriei* sale să sintetizeze totalitatea măsurilor luate în favoarea Bisericii: recunoașterea jurisdicției episcopale, eliberarea sclavilor printr-o declarație a Bisericii fără alte formalități, corpul episcopal este asimilat magistraților. Preocupat de ordinea morală abrogă legea lui Augustus privind obligativitatea celibatului[30], pedepse severe împotriva hoților, adulterului, concubinajului[31], etc.

Secolul patru se caracterizează așadar prin existența unor mutații profunde. Ele sunt atât de ordin bisericesc, cât și imperial. Surpriza realizată de Constantin prin mutarea capitalei și construirea noului oraș care îi va purta numele, va provoca numeroase reacții. Se regândea un nou complex geo-politic bogat în resurse și dimensionând structura internă a statului pe principiu creștin. Nu era numai o mutație geografică, ci și una conceptuală.

Din punct de vedere bisericesc este perioada marilor dispute trinitare soluționate în cadrul celor două Sinoade Ecumenice:

- Niceea 325
- Constantinopol 381

Primul sinod oferă un răspuns problemei ariene, rezoluția sinodului corectând concepția aristotelică a lui Arie după care unitatea și unicitatea distrug multiplicitatea. Ereziarhul unește pe această linie unitatea de ființă a Tatălui cu concluzia de singularitate a Lui, încât Fiul nu poate fi altceva decât o creatură din voința Tatălui. Se pun astfel bazele deismului și eticismului arian. Sinodul va concluziona, luând în considerare formula *ομοουσιος*, că Fiul este deoființă cu Tatăl[32].

[26] Giuliano Crifo, *Chiesa e impero nella storia del diritto*, în „Chiesa e Impero da Augusto a Giustiniano" (coord. E. Dal Covolo e R. Uglione), LAS, Roma, 2001, p. 349.

[27] Eusèbe de Césarée, *Hist. Eccl.*, X,V,1-2 s.q., în Eusèbe de Césarée, Histoire Ecclesiastique, Livres VIII-X, col. S.C. 55, trad. et notes par Gustave Bardy, Editura Du Cerf, Paris, 1958, p. 104.

[28] *Ibidem*, X, V, 18, 21, p. 108.

[29] *Ibidem*, X,VII, 1, p. 112.

[30] C.Th., VIII, XVI,1, apud G. R. Palanque, *L'Impero Romano*, în *Histoire de L'Eglise* (coord. Fliche August- Martin Victor), Paris, 1936, trad. it. *Storia della Chiesa*, Editura SAIE, Torino, 1961, p. 76.

[31] Cod. Just.,V,XXVI, 1, cf. *Ibidem*.

[32] *Sacramentum Mundi*, în *Enciclopedia Theologică* coordonată de Karl Rahner, vol. 1, p. 173.

Al doilea sinod ecumenic, ţinut în anul 381 la Constantinopol, dă un răspuns macedonenilor pnevmatomahi, precizându-se egalitatea Sfântului Duh cu celelalte două persoane în Sfânta Treime. Marea sinteză doctrinară va fi oferită Bisericii şi lumii sub forma celor 12 articole de credinţă: Simbolul niceo-constantinopolitan.

Relaţia dintre Imperiu şi religia creştină nu era caracterizată de aceleaşi condiţii care descriau relaţia dintre religiile păgâne şi cetăţile antice. La Roma, ca şi în Grecia, religia era una a cetăţii, iar cetatea avea proprii zei, propriul panteon. Dacă se dorea identificarea unui element unitar, cel puţin în viziunea imperială, acesta era presupus de cultul împăratului. În acest punct intervine diferenţierea. Creştinismul nu era o religie a unei cetăţi, sau a unui stat. Privit din acest punct de vedere apare caracterul universal al noii religii. Deşi popoarele sunt diferite între ele, totuşi elementul comun care le manifestă într-o identitate spirituală, stă în mărturisirea aceleiaşi credinţe. Dumnezeul mărturisit în creştinism este Unul, deasupra tuturor oamenilor, regilor şi împăraţilor. Noua situaţie făcea obiectul unei incomprehensiuni reciproce, atât din partea Imperiului, cât şi din partea creştinilor. Această incomprehensiune se traduce după cum am văzut prin mai bine de două secole de persecuţii, de la Nero, la Diocleţian şi Liciniu. Odată cu venirea lui Constantin raporturile se modifică. Nu vom insista pe motivele convertirii la creştinism, însă vom încerca să precizăm atitudinea lui faţă de noua religie, analizând politica religioasă faţă de cultele păgâne, faţă de cele iudaice sau raporturile cu ereticii. Demonstraţia urmăreşte identificarea profilului religios al împăratului prin metoda excluderilor succesive[33].

3.a.1. Limitarea păgânismului

La începutul secolului IV păgânismul era puternic şi constituia fondul religiei romane ancestrale. Va rămâne activ, însă într-o formă mai diminuată, chiar pe parcursul următoarelor secole. Se regăsea în toate domeniile societăţii sub diferite forme şi încerca să răspundă în acelaşi timp aspiraţiilor omenirii: spiritul de tradiţie pentru o parte a aristocraţiei; prezenţă în viaţa cotidiană prin cult şi sărbători pentru o parte a populaţiei de la oraşe; tradiţionalism şi ritualism garantând fertilitatea pământului şi fecunditatea animalelor domestice pentru lumea de la sate. Prezenţa în formele cele mai intime ale vieţii făcea imposibilă dispariţia lui bruscă. Condamnarea de asemenea era dificilă. Această situaţie a provocat legislaţia imperială (de la Constantin la Teodosie) la o abordare matură, precaută, precum şi la definirea unor strategii specifice. Astfel de caractere sunt întâlnite ca şi subcurente în legislaţia constantiniană.

Faţă de păgânism Constantin a luat decizii în două direcţii: în primul rând condamnarea haruspiciilor şi a magiei (activităţi bine cotate politic până la vremea respectivă), iar în cel de al doilea rând a restrâns în mod simţitor prezenţa celorlalte elemente păgâne în sectoarele vieţii domestice şi publice prin elaborarea de legi cu

[33] P. de Labriolle, *Cristianesimo e paganesimo alla meta del IV secolo (I)*, în Fliche August- Martin Victor, *Histoire de L'Eglise*, Paris, 1936, trad. it. *Storia della Chiesa*, SAIE, Torino, 1961, p. 219.

caracter punitiv. În 318 şi 320 interzice magia şi haruspiciile, urmând ca după 330 să condamne neoplatonismul şi să închidă templele scandaloase ale Siriei.

Pentru prezentarea statului constantinian faţă de păgânism, dispunem de o serie de documente ale vremii. În acest sens avem seria de legi inserate în *Codicele Teodosian*, publicat în 438, mărturiile lui Eusebiu de Cezareea, Socrate, Sozomen, Teodoret, precum şi actele cronicarilor bizantini, ale scriitorilor creştini şi păgâni[34]. *Codicele Teodosian* a conservat două măsuri luate împotriva haruspiciilor, ambele impunând aceeaşi regulă. Prima este datată la 1 februarie 319 şi a doua 15 mai 319. Prima dată, de 1 februarie, este eronată după părerea unor istorici. Se motivează această observaţie având în vedere destinatarul, prefectul cetăţii, pe nume Maximus. Deşi în *Codex* apare prima zi a lui februarie, totuşi prefectul Maximus a luat această funcţie începând cu prima zi din septembrie, de unde ar rezulta ca valabilă data de 1 septembrie[35].

Textul conservat de Codex este următorul:

„IX 16, 2 (319 Mai, 15)

IMP. CONSTANTINUS AD POPULUM. Haruspices et sacerdotes et eos, qui huic ritui adsolent ministrare, ad privatam domum prohibemus accedere vel sub praetextu amicitiae limen alterius ingredi, poena contra eos proposita, si contempserint legem. Qui vero id vobis existimatis conducere, adite aras publicas adque delubra et consuetudinis vestrae celebrate sollemnia: nec enim prohibemus praeteritae usurpationis officia libera luce tractari. DAT. ID. MAI. CONSTANTINO A. VET LICINIO CONSS"[36].

„IX, 16, 1 (319 Febr. 1 Sept...).

IMP. CONSTANTINUS A. AD MAXIMUS. Nullus haruspex, [nullus sacerdos, nullus eorum, qui huic ritui adsolent ministrare IUST. (cf. 9, 16, 2)]limen alterius accedat nec ob alteram causam, sed huiusmodi hominum quamvis vetus amicitia rapellatur, concremando illo haruspice, qui ad domum alienam acceserit et illo, qui eum suasionibus vel praemiis evocaverit, post ademptionem bonorum in insulam detrudendo: supertitioni enim suae servire cupientes poterunt publice ritum proprium exercere. Accusatorem autem huius criminis non delatorem esse, sed dignum magis praemio arbitramur.

P(RO)P(OSITA) KAL. FEB. ROM(AE) CONSTANTINO A. VET. LICINIO CAES. CONSS."[37]

În esenţă cele două documente activează aceleaşi principii. Ele interzic practicarea haruspiciilor în spaţiul privat. Cei care încalcă o astfel de prescripţie se expun pedepselor imperiale: confiscarea averii sau exilarea. Măsura luată de Constantin face

[34] *Ibidem*, p. 220.

[35] Jean Gaudement, *La politique religiuse imperiale au IV-e siecle*, în col. *Sussidi patristici* 11 *(Legislazione imperiale e religione nel IV secolo* – Jean Gaudement, P. Siniscalco, G. L. Falchi), Istituto Patristico Augustinianum, Roma, 2000, p. 20.

[36] *C.Th.* IX, 16, 2, apud *Ibidem*.

[37] *C.Th.* IX, 16, 1, apud *Ibidem*.

o diferenţiere între haruspiciul privat şi cel public şi nu este lipsit de interes o astfel de rezervă. Practica publică a acestor acte este calificată de Constantin drept *superstitio*, deci asistăm nu la un interdict doctrinar, ci numai la interzicerea privată. Termenul de *superstitio* în accepţiunea vremii nu este echivalent cu o religie interzisă sau care conţine elemente absurde. El defineşte în mod simplu numele care se aplică tuturor credinţelor religioase care nu sunt activate în sensul în care ar fi dorit iniţiatorul lor, sau religiile care nu aparţin naţiunii. Deci *superstitio* denumeşte *religia altora*. Opoziţia termenilor apare în lumea romană: „*Non philosophi solum, verum etiam maiores nostri superstitionem a religione separaverunt*"[38]. Practicarea în secret a haruspiciilor era receptată de lumea imperială ca o metodă de a submina puterea statală şi de a atenta într-o manieră divinatorie la viaţa împăratului. Interdicţia se conjugă cu alte măsuri împotriva unor astfel de practici luate de predecesorii lui Constantin: Dion Cassius aminteşte de măsura lui Augustus prin care se interziceau prezicerile şi pronosticurile asupra morţii sub pedeapsa cu moartea. În colecţia de legi mozaice şi romane apare aceeaşi grijă de a interzice arta divinatorie prin care s-ar atenta la viaţa împăratului şi la siguranţa imperială[39]. Însemnă că măsurile lui Constantin se înscriu într-o lungă tradiţie de interdicţii imperiale? Sau se delimitează ca expresie a credinţei creştine? Lucio de Giovanni în lucrarea *Costantino e il mondo pagano* face observaţia că delimitarea lui Constantin de lumea păgână se observă din cele două texte ale codexului prin folosirea succesivă a pronumelor *vester* şi *vos*. Ruptura imperială cu păgânismul, devenit *religie a altora*, reiese din cuvintele: „*consuetudinis vestrae celebrate solemnia*", departajare în sensul sinodului de la Ancira 314 unde s-au interzis practicile divinatorii şi orice preziceri. La 17 decembrie 320 se reia într-un alt decret interdicţia imperială privind arta divinatorie, autorizând acum consultarea lor numai conform tradiţiilor antice.

O altă componentă a lumii păgâne se regăsea în magie. Legislaţia constantiniană restrânge această practică începând din anul 318, ameninţând cu pedepse severe pe acei care prin acte de magie ar atenta la viaţa oamenilor sau ar provoca seducţii amoroase. Dacă doctrina creştină interzice în totalitate magia, Constantin permite respectarea riturilor agrare rurale încă foarte răspândite de care ar depinde fertilitatea câmpului, a animalelor, etc. Împăratul trebuia să găsească un anumit echilibru între creştinism şi vechile tradiţii păgâne, încă foarte puternice, de aceea o legislaţie mai bine orientată împotriva păgânilor va fi elaborată începând cu 341. Tendinţe prohibi-

---

[38] Cicero, *De natura deorum*, II, XXVIII, 71, apud P. D. Labriolle, *op. cit.*, p. 220. Era considerat *superstitio* orice cult cu caracter suspect, nerecunoscut oficial, practică ilicită, orice incantaţie magică, orice *defixio* care atenta la viaţa altuia. Termenul cunoaşte mai multe accepţiuni: romană, creştină; de unde converg consecinţele. A se vedea pentru termenul *superstitio* lucrarea lui Martroye în *Bulletin de la Societe nationale des Antiquaires de France*, 1915, p. 106 s.q.

[39] *Collatio legum mosaicarum et romanarum* 15,2,3-6, „*qui de principis salute, capite puniti sunt...vaticinatores nonnumquam contra publicam quietem imperiumque Populi Romani improbas artes exercent...*", apud J. Gaudement, *op. cit.*, p. 22.

tive privind alte aspecte păgâne se vor înregistra în următoarele domenii[40]: interzicerea sacrificiilor către demoni, a magiei malefice nocturne, de asemenea *cesset mathematicorum tractatus*.

3.a.2. Particularismul iudaic

Dacă se are în vedere că păgânismul reprezenta vechiul fond religios al Imperiului Roman, în raport cu aceştia iudeii se constituiau sub forma unor comunități minoritare. Întâlniți în Siria sau în Palestina, răspândiți în Roma sau în Alexandria, în marile oraşe sau în alte locuri, iudeii se organizau sub forma unor mici colonii, cu organizare internă proprie, limbă proprie, drept specific, elemente conservate de religie. Particularismul iudaic, marcat într-o manieră pozitivă de abilitățile economice, a fost integrat de conducătorii romani printr-o serie de concesii şi privilegii juridice. Opinia publică din contră se manifesta cu ostilitate. *Codexul Teodosian* consacră un titlu din cartea XVI iudeilor. Se întâlnesc 51 de legi referitoare la iudei elaborate între anii 315-438, din care 5 aparțin lui Constantin. Temele abordate sunt în număr de trei: privilegiile rabinilor, interzicerea prozelitismului, seturi de legi care manifestă ostilitate față de iudei[41].

Clerul iudeu beneficiază de imunități personale garantate de legislația constantiniană din 330 şi 331 (*CTh*. XVI, 8, 2-4). Cu toate acestea iudeilor s-au impus o serie de obligații fiscale, care au determinat nu de puține ori tensiuni şi neînțelegeri.

La începutul domniei sale Constantin a restrâns acțiunile de prozelitism ale iudeilor cu pedepse severe. Textul conservat de *CTh*. în XVI,8,1,1 condamnă la pedeapsa cu arderea focului pe iudeii care l-ar lapida pe un alt iudeu cu pietre din cauza părăsirii credinței. Însă viața socială oferea multiple ocazii de întâlniri între iudei şi creştini, deci apărea posibilitatea modificării religiei. Legislația elaborată de fanaticul luptător contra iudeilor, Constanțiu, va diferenția de o asemenea manieră cele două sectoare religioase, încât se vor crea scheme psihologice şi mentale, anticreştine de o parte, iar de cealaltă antiiudaice[42].

Constantin va tolera statutul particular al iudeilor îngrădind numai prozelitismul, pe când urmaşii lui vor limita din ce în ce mai mult modul de existență ebraic.

---

[40] P. D. Labriolle, *op. cit.*, p. 222.

[41] J. Gaudement, *op. cit.*, p. 44. Privind atitudinea față de iudei alte lucrări: A. M. Rabello, *The legal Condition of the Jews in Roman Empire,* în Aufstieg und Niedergang der Röman Welt II-13, 1990, pp. 662-762; R. Frohne, *Codex Theodosianus 16,6,1-29 übersetzt und bearbeitet,* în Europ. Hochschulschriften III, 1991; K. L. Noethlichs, *Das Juventum und das röm. Staat,* Darmstad, 1996.

[42] Constanțiu va separa femeile ebraice din gineceul imperial sub pedeapsa cu moartea, va interzice iudeilor de a cumpăra sclavi de altă religie. Constantin va da libertate sclavului creştin cumpărat de iudeu etc. O lege orientală din 415 face trimitere la o colecție *Constantiniana lex* (amintită de Eusebiu, dar care nu ne-a parvenit), prin care toți sclavii creştini aflați la iudei erau trecuți sub protecția Bisericii.

3.a.3. Codex Theodosianus şi proscrierea ereticilor

Statutul specific al acestor comunităţi derivă din faptul că în timp ce iudeii şi păgânii veneau din afara Bisericii, grupările eretice erau interioare creştinătăţii. Dezbaterile doctrinare pe marginea marilor teme teologice au degenerat de multe ori în violenţă, ameninţând coeziunea socială, de unde o problemă teologică devine o problemă politică. Rolul sinoadelor era acela de a defini o formulă de credinţă, în timp ce legislaţia imperială fixa prin sancţiuni seculare locul religios, social şi politic al celor vizaţi de canoane. *Codexul Teodosian* consacră ereticilor titlul V din cartea XVI, inserându-se 66 de legi. Între anii 326-379 s-au elaborat 5 astfel de legi, dintre care numai două datate pentru anul 326 ca aparţinând lui Constantin. Prima[43] precizează privilegiile acordate creştinilor niceeni, de care nu se pot bucura ereticii sau schismaticii. În 25 decembrie, acelaşi an, se reglementează problema novaţiană printr-o scrisoare imperială adresată prefectului Romei, Bassus. Constantin îi autorizează să folosească în continuare bisericile, locuinţele, cimitirele, toate cu condiţia de a fi fost corect achiziţionate. Mai departe îi îndeamnă să nu profite de aspectul permisiv al scrisorii, ci să se reorienteze către unirea cu Biserica universală. Din alte surse se atestă intervenţia lui Constantin în Africa, tulburată de secta donatiştilor. După sinoadele din Roma şi de la Arles secta este condamnată şi prin legislaţie imperială[44]. Pe lângă seturile de legi amintite, epoca este martoră unor dispoziţii imperiale care reglementează situaţia nou creată. Astfel istoricul bisericesc Socrate a conservat o scrisoare în care se face referire la o hotărâre a împăratului de a arde toate cărţile eretice ale lui Arie: *„Iar dacă se va găsi vreo carte de-a lui Arie, noi voim să fie arsă, pentru ca nelegiuita învăţătură să fie nimicită şi să nu treacă cu nici un cuvânt la urmaşi. Oricine se va dovedi că a ascuns vreo scriere de-a lui Arie, în loc să o ardă, va fi pedepsit cu moarte"*[45]. Eusebiu în *DVC* aminteşte că în anul 332 din dispoziţie imperială se interzic toate sectele, persecutarea conducătorilor, confiscarea bunurilor şi interzicerea reuniunilor[46].

3.b. Formula constantiniană- Επισκοπος των εκτος

Istoria oferă material numeros pentru a avea şi o viziune din însăşi perspectiva suveranului. Citim în scrisoarea adresată lui Arie şi în scrisoarea către Alexandru al Alexandriei următoarele: *„nu se cuvine, nu trebuie şi nici nu este drept ca îngrijorându-vă cu îndărătnicie pentru nişte chestiuni mărunte şi atât de neînsemnate, atât de mult popor al lui Dumnezeu pe care îl aveţi sub stăpânirea voastră, să ajungă la*

---

[43] *C.Th.*, XVI,5,1, apud Jean Gaudement, *op. cit.*, p. 55.

[44] Problema a făcut obiectul unor studii: J. Gaudement, *L'Eglise dans l'Empire romain*, Paris, 1989; F. Zuccotti, *Furor haereticorum*, Milan, 1992; R. Maceratini, *Ricerche sullo statuto giuridico dell'eretico nel diritto romano cristiano e nel diritto canonico classico*, Milan, 1994.

[45] Socrate Scolasticul, *Istoria Bisericească* I,30, trad. de Iosif Gheorghian, Tipografia cărţilor bisericeşti, Bucureşti, 1889, p. 30.

[46] Eusebiu, *DVC*, III, 64-65, p. 156.

neînțelegere... De aceea, fiecare dintre voi doi se cuvine, în egală măsură, să-i dăruiască celuilalt iertarea sa și să primească întru sine dreptul îndemn pe care i-l dau eu, ca un împreună slujitor cu el"[47]. Era evidentă încercarea lui Constantin de a îndepărta toate tensiunile din Imperiu, care ar fi dus la slăbirea internă și în final la dezmembrare. Având în vedere pericolul atât de mare, Constantin hotărăște întrunirea tuturor episcopilor într-un sinod ecumenic. Locul desfășurării întrunirii trebuia să fie Ancyra, dar din motive practice și strategice împăratul alege Niceea, lângă lacul Ascanius[48]. Observăm că suveranul convoacă adunarea, trimite delegați la ședințele sinodului și supraveghează buna desfășurare a lucrurilor, atrăgând atenția asupra păstrării învățăturii biblice și îndemnându-i pe episcopi să discute și să limpezească tulburările. Eusebiu redă la un moment dat în *DVC*, IV, 24 o declarație a lui Constantin care a făcut să se consume valuri de cerneală și energie umană: „*fapt care i-a și îngăduit să spună odată, la primirea unor episcopi, că și el ar fi un fel de episcop, sau cum l-am putut eu însumi auzi zicând, voi sunteți episcopi întru cele dinlăuntru ale Bisericii; pe mine însă m-a așezat Dumnezeu episcop al celor aflate în afara ei. În duhul acestor vorbe Constantin și-a păstorit toți supușii cu multă chibzuință și îi îndemna din răsputeri să meargă pe calea unei vieți cuvioase*"[49]. Interpretările pe marginea textului sunt variate. Unii au văzut în el intenția lui Constantin de a subordona întregul corp eclesiastic[50], iar alții au limitat autoritatea constantiniană, care reiese din această formulă, la membrii din afara Bisericii, rezultând o importanță mai mult statal-politică[51]. Ne vom opri la soluția propusă de Raffaele Farina, care după ce prezintă sistematic interpretările existente până la el (direcția lui Valesius *τα εκτος* – lucrurile din afară, și Heikel *οι εκτος* – pentru cei care se află în afara Bisericii), face precizări clare. Studiul lui Farina susține traducerea textului astfel: „*sed vos quidem internas Ecclesiae rationes curantes episcopi estis, ego vero externarum Ecclesiae rationum ad eo constitutus sum episcopus*", sau „*vos episcopi estis circa interiora Ecclesiae (doctrină și sacramente), ego vero circa Ecclesiae externa (regim și tutelă)*". Din această traducere și având în vedere contextul general al poziției lui Constantin față de treburile bisericești rezultă două consecințe exegetice:

---

[47] Eusebiu, *DVC*, II, 69-71, p. 118.

[48] Nicolae Chifăr, *Istoria creștinismului*, vol. III, Trinitas, Iași, 2002, p. 16.

[49] Eusebiu, *op. cit.*, IV. 24, p. 168.

[50] M. Volgestein, *Kaiseridee-Romidee und das Verhältnis von Staat und Kirche seit Konstantin* (Breslauer Historische Untersuchungen), Breslav, 1930, p. 66, apud Hugo Rahner, *op. cit.*, p. 96: „Constantin pregătea astfel drumul lui Iustinian". Rahner recomandă ca sursă bibliografică pentru formula *επισκοπος των εκτος* studiul lui E. C. Babut, *Eveque du dehors*, în *Revue crituque d'histoire et de litterature 68*, 1909.

[51] Emilian Popescu, *art. cit.*, p. 35. Aici sintetizează opiniile referitoare la textul în cauză: William Seston spune că textul: „*episcop al celor din afară*" este o interpolare atanasiană sau ambroziană; F.R. Vittinghoff este de părere că paragrafele 23 și 25 oferă cheia înțelesurilor, împăratul fiind episcop nu numai al membrilor din afara bisericii, ci peste toți oamenii care aparțin Imperiului Roman; Johannes Straus – expresia trebuie înțeleasă statal/ecclesiastic și nu sub forma binomului opozant păgâno- creștin.

a) sensul prim desprins din titlul de *επισκοπος των εκτος* este cu referinţă la câmpul statal-politic, în cadrul căruia „episcopul imperial" impune concepte de origine creştină. Constantin a spus această formulă având în vedere că episcopilor şi Bisericii le lipsesc mijloacele legale şi potenţiale de a modifica acest ambient politico-statal. Imperatorul este „*episcop*" (sens statal) nu numai pentru acei supuşi ai Imperiului ce stau în afara Bisericii, ci încă pentru acei membrii care în acelaşi timp sunt şi creştini şi componenţi ai statului care acţionează prin legi.

b) *επισκοπος των εκτος* nu este o formulă care alterează sau loveşte în libertatea Bisericii. Constantin doreşte să fie un episcop instituit de Dumnezeu pentru cei care sunt în afara Bisericii. Se surprinde aici diviziunea puterilor a epocii moderne. Aşadar el, nebotezat şi nehirotonit, se simte chemat de Dumnezeu de a acoperi câmpul statal cu sensuri creştine şi a reduce cultele păgâne, faţă de care un episcop din interiorul Bisericii nu ar avea nici legitimitate şi nici putere să o facă[52].

3.c. Sfântul Atanasie cel Mare şi arianismul politic

Sfântul Atanasie a fost una din cele mai puternice personalităţi ale Bisericii secolului IV. Creator de teologie şi profund cunoscător al realităţilor timpului său, a ştiut să îmbine magistral cunoaşterea şi apărarea Bisericii cu momentele istorice contemporane lui. „*Fără Sfântul Atanasie* – spune părintele Ioan G. Coman – *creştinismul ar fi avut ca Dumnezeu pe un Ialdabaot sau un demon elenistic, iar Biserica s-ar fi pulverizat într-o infinitate de conventicule gnostice, ori anexe ale Curţii imperiale*"[53]. Episcopatul atanasian s-a întins pe parcursul a 45 de ani (328-373), partajat în perioade inegale, funcţie de cele 5 exiluri. Folosind ca şi criteriu timpii de domnie a celor trei împăraţi, rezultă o periodizare tripartită:

- primele conflicte sub Constantin (328-337)
- marile apologii şi polemici sub Constanţiu (337-361)
- finalul disputelor, după Constanţiu (361-373)

Momentele sunt semnificative pentru a identifica modul în care Atanasie a receptat tipul de imperiu creştin şi ce atitudine a luat în faţa arianismului politic. În anul 320 Sfântul Atanasie împlinea şase ani de lectorat, moment în care a fost hirotonit diacon şi numit în funcţia de secretar pe lângă episcopul Alexandru al Alexandriei. Se remarcă în polemica antiariană de la Sinodul I Ecumenic, susţinând cu fermitate deofiinţimea Fiului cu Tatăl prin celebra formulă *ομοουσιος*, „*apărând cu tărie învăţătura Bisericii*"[54]. La 8 iunie 328 a fost hirotonit episcop de Alexandria, cu o serie de greutăţi întâmpinate din partea arienilor şi melitienilor. În urma calomniilor ariene, a fost convocat de Constantin cel Mare lângă Nicomidia spre a-i cere reintegrarea lui Arie în Biserică,

[52] Raffaele Farina, *L'Impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*, PAS, Verlag, Zurich, 1966, pp. 318-319.

[53] Ioan G. Coman, *Patrologia*, vol. III, EIBMBOR, p. 99.

[54] Socrate Scolasticul, *op. cit.*, p. 99.

lucru pe care episcopul l-a refuzat. Un sinod arian convocat la Tyr în 335 îl condamnă pe Atanasie şi cu uneltirile lui Philogrius este exilat în 7 noiembrie 335 la Treveri, în Gallia. După doi ani, în 337, cu recomandările lui Constantin cel Tânăr, se întoarce în scaunul episcopal. Însă întors în Alexandria, găseşte partida ariană foarte întărită. Ei convoacă în 339 un sinod la Antiohia, încercât să-l depună pe Atanasie (pleacă la Roma, unde episcopul Iuliu I, în sinodul din 341, îl declară nevinovat). Un alt sinod a fost convocat în anul 343 la Sardica, în urma înţelegerii dintre Constanţiu şi Constans. Orientalii se retrag la Filipopole, în timp ce cei care au rămas analizează cazul lui Atanasie şi-l găsesc nevinovat. La presiunile lui Constans, Constanţiu trimite trei scrisori către Atanasie, invitându-l să vină la Aquileea. La 27 august 346 se întâlneşte cu Constanţiu în Antiohia, după care se îndreaptă spre Alexandria, unde este primit cu multă căldură. După anul 350 se reiau uneltirile împotriva lui Atanasie prin două sinoade: Arelate (353) şi Mediolanum (355), în urma cărora este instalat ca episcop la Alexandria George de Capadocia. Adăpost în al treilea exil i-au oferit călugării egipteni. În acest răstimp scrie *Apologia către Constanţiu, Istoria arienilor, Apologie contra arienilor*, pe lângă alte scrisori adresate monahilor[55]. În 361 Iulian îi recheamă pe episcopii exilaţi, intrusul George fiind ucis în acelaşi an. Aplecându-se din nou spre vechea lui preocupare de a elimina disensiunile dintre creştini, l-a dobândit ca adversar pe împărat. Ori Iulian dorea refacerea vechilor structuri păgâne. Este exilat a patra oară, părăsind oraşul până în 363, când Jovian recheamă pe Atanasie din exil. În 364 Valens, de orientare ariană, îl depune pe Atanasie, dar numai pentru patru luni (5 octombrie 365-31 ianuarie 366), temându-se de o rebeliune alexandrină.

Radiografia istorică a momentului scoate în evidenţă o serie de tensiuni chiar în cadrul episcopatului creştin, precum şi între lumea civilă şi cea bisericească. Istoriografia creştină a secolului IV se caracterizează în general prin scrieri de istorie bisericească şi prin lucrări hagiografice, fără să se ocupe într-o manieră sistematică de interpretarea creştină a istoriei politice. Lactanţiu, în *De Mortibus persecutorum,* a fost poate singurul scriitor creştin care a încercat o prezentare a elementelor sociale şi politice ale epocii. Nici *Istoria bisericească* a lui Eusebiu nu atinge problematicile sociale sau politice ale primelor trei secole. Chiar dacă *DVC* realizează un portret constantinian în care împăratul apare ca un model de viaţă pioasă (*παραδειγμα θεσεβους βίου*), ca apogeu al progresiei istorice începute cu Avraam, lucrarea nu atinge, poate decât neintenţionat, problematicile anterior prezentate.

Care a fost atitudinea lui Atanasie faţă de imperiul creştin?

Până în anul 337 concepţia atanasiană despre imperator şi imperiu creştin este conexă cu conţinuturile concepţiei eusebiene. Conform acesteia politeismul este sinonim cu poliarhia şi anarhia, monoteismul cu monarhia; unitatea conducerii politice depinde de unitatea credinţei creştine. Evenimentele de după 335 au modificat substanţial acest tip de idealism politico-religios eusebian. Şi totuşi în 340 în *Epistola enciclică* adresată

[55] F. Cayré, *op. cit.*, p. 329.

episcopilor vorbeşte despre Constantin în termeni respectuoşi: *Augustul iubit de Dumnezeu*[56]. Lexicul atanasian[57] pentru a denumi persoana împăratului este foarte bogat în atribute care îl relaţionează pe imperator cu virtuţi teologice. În alte momente de critică nu se sfiieşte să-l numească direct *eretic*. O astfel de atitudine se desprinde cu claritate din cel două apologii: *Apologie către împăratul Constanţiu* şi *Despre fugă*. Acuzele ridicate contra lui Atanasie din partea lui Constanţiu sunt multiple, unele însă fără o bază reală: că Atanasie l-ar fi vorbit de rău pe Constanţiu înaintea fratelui său Constans, că Atanasie ar fi sfinţit marea biserică a Alexandriei fără ştirea împăratului, faptul că episcopul nu s-a prezentat înaintea împăratului când a fost chemat.

Dosarul argumentelor atanasiene conţine elemente mult mai relevante în acest sens: brutalităţile lui Sirianus, lovitura din 8 februarie descrisă pe larg în *Apologia despre fugă,* persecuţia episcopilor şi a poporului credincios în baza unei presupuse scrisori imperiale[58]. Elogiile protocolare, titlurile încărcate de virtuţi, logica internă, schema de redactare, oratoria fină, demonstrează dorinţa episcopului de a se disculpa în faţa autorităţii imperiale. Titlurile imperiale ale regalităţii elenistice continuă să existe într-o manieră frecventă: Constanţiu este descendentul spiritual al lui David; memoria împăratului defunct Constans este încărcată apoteotic cu elemente care indică permanenţa în veşnicie a imperatorului; acceptă dreptul împăratului de a muta un episcop dacă acest lucru este în interesul Bisericii. *Apologia despre fugă* modifică întregul discurs atanasian. Dacă până acum Constanţiu este numit *Θεοφιλεστατος, Φιλανθρωποτατος*, *Φιλοθεος* sau *Φιλοχριστος*, din acest moment nu mai apare nici un artificiu lingvistic de elogiere a suveranului. *Iubitorul de Hristos* este acum *marele eretic*. Proscris definitiv, Atanasie nu mai are ce pierde. Limbajul este dur. Planul este mai echilibrat şi mai coerent, încercând să demonteze succesiv acuzele aduse de arieni. În faţa acuzei de laşitate Atanasie face o pledoarie apelând la Sfânta Scriptură, numindu-i pe arieni iudei ipocriţi, care sub masca zelului faţă de credinţă încearcă să distrugă adevărata învăţătură. Urmează o listă a victimelor persecuţiilor: poporul în general, episcopii întemniţaţi sau exilaţi, cu o consideraţie specială faţă de Osiu al Cordobei. În viziunea lui Atanasie fuga nu este totdeauna expresia laşităţii, ci, apelând la istoria creştinismului de până în acel moment, găseşte numeroase exemple de

---

[56] *Epistola encyclica*, 5, apud Leslie W. Barnard, *Athanase et Les Empereurs Constantin et Constance*, în vol. „Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie", col. Théologie Hitorique 27, Actes du Colloque de Chantilly edites par Charles Kannengiesser, Beauchesne, Paris, 1974, p. 138.

[57] *Athanase d'Alexandrie, Apologie a l'Empereur Constance, Apologie pour sa fuite*, col. Sources Chretiénnes 56, introduction, texte critique, traduction et notes de Jan-M. Szimusiak, Les Editions du Cerf, Paris, 1958, p. 181. Termenii utilizaţi sunt următorii (A = *Apologia către Constanţiu*; D = *Apologia despre fugă*): Αυγουστος, 596 AC. 1, 5; 600 A 3, 24; 612 B 14, 9; 640 D 24, 10; B; 614 A; 660 A. Ή ση ευσεβεια, 597 a 1, 21; 601 A, 620 B 19, 9; 632 B 29, 4, 6; 637 B 32, 14. Ή ση θεοσεβεια, 597 BD 2, 11; 621 C 21, 11; 629 D 28, 4. Θεοφιλεστατος, 596 A, 1, 5; 613 C 16, 5; 617 B 18, 2; 640 A 32, 40; 641 A 34, 35. Φιλαληθης, 597 A 1, 21. Ή ση φιλανθρωπια, 597 A 2, 2; 608 A 10, 2; 629 A 27, 3; 632 B 29, 6; 637 B 32, 3; 641 A 34, 10. Φιλανθρωποτατος, 600 A 3, 24. Φιλοθεος, 596, A 1, 2; 597 A 1, 21. Φιλοχριστος, 629, D 28, 4.

[58] Teodoret al Cirului, *Istoria bisericească, cartea a-II-a,* trad. Vasile Sibiescu, col. *PSB*. 44, EIBMBOR, Bucureşti, 1995, p. 97.

retragere-protecție. Se folosește de episoade din Scriptură pentru a demonstra tipul de fugă-luptă.[59] Se înțelege duritatea tonului dacă se ia în considerare faptul că acum nu este vorba numai de persoana episcopului, ci de existența unei Biserici. În cazul lui Atanasie problemele de doctrină erau intim legate de propria persoană. La acest nivel s-a întreținut o confuzie, uneori intenționată, care avea ca scop protejarea spiritelor simple în fața ascensiunii ereziilor. Atanasie reacționează împotriva lui Constanțiu de pe poziția unui apărător al patrimoniului spiritual, dar mai întâi trebuie să se asigure ordinea exterioară în respectul dreptului și al justiției. Niciodată Constanțiu nu s-a bucurat în fața lui Atanasie de titlul de episcop *„in partibus"*. Cu toate acestea, (exilat în 357), Atanasie nu admite nici o mișcare de revoltă contra statului, deoarece această atitudine nu este conformă cu spiritul creștin.

Opiniile teologice ale lui Constanțiu sunt interesante în acest caz. Posesorul unei credințe care de cele mai multe ori aluneca în superstiție, Constanțiu și-a manifestat înclinația spre arianism. Predilecția pentru arieni se poate justifica plecând de la premisele imperiale asupra ideii de regalitate. Ammianus Marcellinus oferă în acest sens o perspectivă interesantă: apropiindu-se de Roma pentru *vicennalia*, Constanțiu, imitând impasibilitatea Demiurgului cerului, nu privea nici la stânga, nici la dreapta, ca și cum ar fi fost o statuie. Același istoric furnizează informația conform căreia Constanțiu vorbind de propria lui persoană se numea *aeternitas,* sau *Domn al universului.* Aceste imagini, precum și opțiunea pentru erezie, construiesc ideea conform căreia în viziunea lui Constanțiu, monoteismul arian apare ca forma cea mai apropiată din punct de vedere rațional de monoteismul niceean. *Istoria arienilor* a conservat în acest sens câteva atitudini atanasiene față de imperator: Atanasie îl laudă pe Constanțiu pentru intenția de a convoca sinodul de la Sardica; cu un ton brusc schimbat îl condamnă pe Constanțiu de paricid, înaintemergătorul lui antihrist; asemănat cu Ahab, Saul sau Pilat[60]. În sprijinul verticalității și al noncompromisurilor lui Atanasie, Stuart G. Hall a încercat identificarea personajului excomunicat din partea superioară a Libiei. Acuzat de imoralitate și abuzuri în problemele bisericii, *hegemonul* a fost exclus de la comuniunea cu credincioșii. *Prosopografia Imperiului Roman* pentru perioada respectivă nu este clară în stabilirea identității guvernatorului, din cauza inexactităților determinate de pierderea scrisorii din 371 către Vasile cel Mare[61]. Gestul este relevant pentru stabilirea competențelor statului, care, în viziunea lui Atanasie, are o identitate proprie, civică, dar morală în același timp.

---

[59] Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 137. E. Fialon, *Saint Athanase,* Paris, 1877 – conține un studiu critic la *Apologia către Constanțiu* și la *Apologie pentru fugă.*

[60] *Historia arianorum, 15,* apud Leslie W. Barnard, *op. cit.*, p. 141.

[61] În acest sens Stuart G. Hall a început o cercetare pe marginea identificării personajului excomunicat. Este vorba de o scrisoare din 371 pe care Atanasie o trimite Sfântului Vasile cel Mare, plângându-se de guvernatorul Libiei (scrisoarea s-a pierdut). Stuart G. Hall, *Le fonctionnaire imperial excommunie par Athanase vers 371*, în *Politique et Theologie chez...*, p. 157. Sau monografia atanasiană *Athanase d'Alexandrie et L'Eglise d'Egypte au IV e siecle 328-373*, publicat de Annik Martin în Collection de L'Ecole Francaise de Rome, nr. 21, 1996 (de la p. 708 ș.u.).

Corespondentul său în timp în atitudinea împotriva amestecului imperiului în problemele bisericeşti este Sfântul Ambrozie al Milanului. Amândoi au precizat că Biserica şi Statul sunt două realităţi diferite, cu identităţi diferite. Pentru a fi o triadă în lupta contra autocraţiei ariene a lui Constanţiu, Atanasie consemnează sfaturile Venerabilului Osiu de Cordoba în scrisoarea adresată împăratului: „*încetează te rog şi adu-ţi aminte că eşti om muritor. Teme-te de ziua judecăţii şi păzeşte-te nevinovat pentru acea zi. Nu te amesteca în treburile Bisericii şi nu ne da sfaturi pentru aceste treburi. Mai degrabă învaţă-le de la noi. Ţie Dumnezeu ţi-a dat împărăţi, iar nouă Dumnezeu ne-a încredinţat cele ale Bisericii. Aşa cum cel ce încearcă să-şi fure stăpânirea se opune lui Dumnezeu care ţi-a rânduit-o, tot aşa şi tu teme-te ca nu cumva trăgând treburile bisericeşti la tine, să te faci vinovat de un mare păcat; este scris daţi Cezarului cele ce sunt ale Cezarului şi lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu. Nouă, oamenilor Bisericii nu ne este îngăduit să stăpânim pământul, iar tu nu ai putere să aduci jertfă la altar*"[62]. Momentele enunţate vor constitui principiile teologiei politice atanasiene. Întreaga gândire a episcopului alexandrin o întâlnim ancorată scripturistic şi patristic de o asemenea manieră încât nu va admite nici o clipă trădarea crezului creştin. Dacă arianismul a îmbrăcat această formă politică, legitimând autocraţii distructive şi ingerinţe în baza titlului de *episcop al episcopilor*, creştinismul niceean a luptat pentru stabilirea clară a identităţilor: Cezarul rămâne Cezar, iar Biserica, Biserică. Mai târziu Sfântul Ambrozie al Milanului[63] va stabili locul imperatorului în Biserică pe principiul: „*Imperator intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam*".

4. Fundamentele concepţiei eusebiene asupra Imperiului şi Imperatorului creştin

Eusebiu valorizează tradiţia creştină şi patrimoniul spiritual al antichităţii într-o manieră în care va realiza o serie de corespondenţe teologice între atribute ale lumii romane şi caracteristici ale lumii cereşti. În acest sens teologia politică eusebiană face apel la moştenirea tradiţiei creştine, la Sfânta Scriptură, la creaţia părinţilor apostolici, precum şi observaţiile scriitorilor bisericeşti. Utilizând în egală măsură filosofia elenistă, va concepe o imagine foarte bogată în conţinuturi a suveranului şi a Imperiului.

4.a. Izvoarele teologiei-politice eusebiene

Teologia politică eusebiană urmăreşte îndeaproape următoarele izvoare:

a. Izvoare creştine – Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie

b. Izvoare romane

---

[62] *Ibidem*, *44, P.G. 25, 744D-748B*, apud Hugo Rahner, *Kirche und Staat im fruhen christentum (Documente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung)*, Kosel-Verlag KG, Munchen, 1961, trad. it. *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo*, Editura Jaca Book, Milano, 1970, p. 103.

[63] Ambrozie al Milanului, *Epistola 20, 23*, apud *Ibidem*, p. 83.

c. Izvoare de proveniență greacă
d. Imperiul Roman

a. Izvoarele creștine:

a.1. *Sfânta Scriptură.* Eusebiu afirmă cu claritate că doctrina sa privind Imperiul ca εικον și Imperatorul ca μιμισις are fundamentare scripturistică. Imaginea vechi-testamentară a eliberatorului și legiuitorului Moise sprijină terminologia pentru împărat. Pe de altă parte legătura dintre Imperiul lui Augustus și nașterea lui Hristos prezentată în Evanghelia de la Luca, cunoscuse analogii mai vechi în scrierile lui Meliton și Origen, permițând lui Eusebiu o serie de paralelisme între creștinism și Imperiu. De asemenea scrierile pauline[64] și epistolele Sfântului Petru[65] identifică originea divină a puterii. În toate sursele se observă o viziune pozitivă asupra Imperiului (poartă sabie pentru a instaura pacea și ordinea în lume; apare ideea de garant în cadrul căreia stăpânirea este rânduită de Dumnezeu), viziune care va fi substanțial modificată în timpul și după persecuții. Eusebiu se întoarce totuși către fundamentul harismatic al puterii, operând o serie de clasificări în funcție de termenii regalității biblice și cei ai regalității terestre.

a.2. *Învățătura Sfinților Părinți și a scriitorilor bisericești.* Unii dintre părinții și scriitorii bisericești ai primelor secole nu au fost preocupați de a formula sau a urmări principiile politice ale vremii. Ei s-au ocupat mai mult de aspectele teologice ale creștinismului, apologii, scrieri haghiografice, comentarii exegetice, scolii, dezvoltând ideea unui creștinism care se adresează într-o formă simplă omului care urmărește să trăiască învățătura. Cu toate acestea la periferia preocupărilor identificăm și componenta teologiei politice la o serie de scriitori și Părinți ai Bisericii: la Irineu al Lyonului, Clement Alexandrinul, la Tertulian sau Teofil al Antiohiei, sau în scrierile lui Origen.

În *Pseudo-Clementine* întâlnim, probabil prin filtrul lui Filon și al școlii iudaice alexandrine, elemente elenistice de tipul: succesiunea împărăției lui Hristos după ce Acesta a luat în mâini puterea de la *îngerii națiunilor;* conexiunea între monoteism și monarhie; politeismul și poliarhia; diviziunea și războiul sunt efectul poliarhiei; regele ca imagine a lui Dumnezeu[66]. Sfântul Clement Alexandrinul dezvoltă aceeași idee a regalității lui Hristos. În concepția clementină regele este al statului, iar Dumnezeu este al lumii, urmărindu-se o proporționalitate în descreștere: Dumnezeu este Logosul și are putere peste toată lumea, regele legislator peste popor, iar filosoful peste sine însuși. Moise este imaginea regelui înțelept și legislator, *νομος εμψυχος*, Hristos este adevăratul rege; ambii sunt regi primul în plan uman, iar al doilea în plan divin. Influența lui Origen asupra lui Eusebiu este remarcabilă. În fapt elemente de teologie politică se

[64] Romani 13, 1-7
[65] I Petru 2, 13-17
[66] Joseph Schwane, *Histoire des Dogmes, Periode Anteniceenne, tome I*, Beauchesne, Paris, 1903, p. 122.

întâlnesc în opera alexandrinului, puncte care au fost reorganizate şi regândite după noile realităţi ale timpului de Eusebiu[67]. Ceea ce la Origen era o preocupare periferică, la Eusebiu se transformă în elemente fundamentale de gândire politică. Similitudinile între teologia lui Origen şi producţiile lumii creştine până în acel moment nu sunt surprinzătoare. Împărăţia lui Hristos o înlocuieşte pe cea a îngerilor naţiunilor după distrugerea demonilor şi se inaugurează în momentul Înălţării la cer. Este o împărăţie spirituală, iar fiecare creştin este pentru sine un rege. Origen reia ideea de *topos* paulin când numeşte cele două cetăţi, cea lumească şi cea pământească[68]. Ele nu trebuie să fie în conflict deoarece sunt complementare. Ideea eusebiană de permanenţă în veşnicie a Imperiului Roman creştin, transformarea lui în împărăţie cerească prin etica şi virtuţile creştine, este conexă cu *apocatastasis*-ul lui Origen. În unele puncte Eusebiu parcă dispare pentru a face loc ideilor alexandrine, ceea ce a determinat o seamă de cercetători să identifice procentul de originalitate al lui Eusebiu în ceea ce priveşte anumite aspecte ale propriei teologii în raport cu influenţele suferite[69].

b. Izvoare romane

Eusebiu încreştinează ideologia imperială păgână în care împăratul este asimilat divinităţii. Acel *Sol indigens* roman sau alte aspecte ale cultului imperial, provoacă extensia gândirii lui Eusebiu spre păgânismul latin. Va prelua chiar concepţia dominantă din perioada lui Diocleţian în care puterea era concentrată în mâinile lui Jovis ca *auctor.* Astfel de idei sunt frecvente în mentalitatea romană. Sprijină poziţia împăratului cu ideea de soare, care luată în particular avea şi ea o istorie îndelungată, legată de numele lui Aurelian. Mistica victoriei imperiale cunoaşte o ereditate păgână, dezvoltată de marii panegirişti latini.

c. Izvoare greceşti

Sub influenţa elenismului, Eusebiu va dimensiona imagini interesante de teologie politică. În partea introductivă am prezentat sintetic matricele conceptuale în care un rol important l-a jucat atât ideocraţia platonică, cât şi pragmatismul aristotelic. Din Isocrate

---

[67] G. E. Gasparry, *Politics and Exegesis: Origen and two Swords,* Berkley, L.A., Londra, 1979, passim.; P. Allard, *Le Christianisme et l'Empire Romain,* Paris, 1903; A. Dufourcq, *Le Christianisme et l'Empire Romain,* Paris, 1930.

[68] Ideea se regăseşte şi în gândirea părinţilor apostolici: *Păstorul lui Herma, Scrisoare către Diognet* sau *la Clement Romanul.*

[69] Weiss Matthias, *Die Stellung des Eusebius von Cäsarea im arianischen Streit. Kirchen-und Dogmengeschichtliche Studie.* Inaugural-Disertation des teologischen Fakultät an der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i. Br. 1919, 62-68; Bigelmair Andreas, *Des Eusebius Pamphili Schrift über die Martyrer in Palästina, aus dem Griechischen übersetzt von A. Bigelmair.* Des Eusebius Pamphili Bischofs von Cäsarea ausgewählte Schriften, I Band (Bibliothek der Kirchenväter), Kempten und München, 1913, XLVIII-LVI, apud Raffaele Farina, *L'Impero e L'Imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea,* P.A.S. Cerlag, Pontoficium Athenaeum Salesianum Zurich, 1966, p. 264.

și Xenofont preia virtuțile regelui. După Alexandru cel Mare stoicismul devine marele elaborator de concepte politice, filosofia elenistă stabilind concepte centrale de tipul: cosmopolitism, universalism și imperialism. Meritul de a introduce un principiu dualist în tipologiile de împărății revine pentru prima dată lucrării pseudoaristotelice *Περί Κόσμου*. Aici se stabilește diferențierea între împărăția regelui și cea a demiurgului, acesta din urmă concentrând partea malefică. Dion Chrisostom oferă imaginea cea mai completă pentru un principe model: înțelepciune, sobrietate, hărnicie etc. Filosofia politică a lui Plutarh stabilește o serie de obligații în care cel mai important este principiul unității. Însuși regele trebuie să fie expresie a virtuții, νομος εμψυχος. Alte precedențe conceptuale se întâlnesc la Filon sau la triada neopitagoreică Diotogenes, Stenida și Ecfanto.

d. Imperiul Roman Creștin

Începând cu Aurelian se evidențiază un paralelism în care monoteismul caracterizează imperiul monarhic. Imperiul se identifică cu pacea și civilizația. Imperiul Roman ca sinteză a tradiției romane și a ideii regalității elenice este o realitate des întâlnită în ideologia eusebiană. Identificarea lui *orbis romanus* cu *oikoumene*, Imperiul Roman ca ordine juridică internațională specifică secolului IV, Imperiu văzut ca și corp cosmic, a cărei unversalitate are un caracter etico-religios, toate se regăsesc în expresiile lui Eusebiu. Din momentul în care Constantin cel Mare va opta pentru creștinism, lexicul lui Eusebiu va fi prelucrat frecvent de o serie de corespondențe de tipul: Imperiul ca *părinte, lex viva, salvator*; împăratul ca *soare, victor și invictus, liberator, propagator imperii, pius, felix*, formulându-se acel *clipeus virtuti*[70].

4.b. Lexicul politic eusebian

Marele istoric din Cezareea a fost o persoană influentă pe lângă împăratul Constantin. Fiind martor unei perioade tulburi din istoria bisericească, Eusebiu a văzut în Constantin omul providențial, chemat să reglementeze relația nouă care se realiza între Biserică și Stat. Receptat într-o asemenea manieră, istoricul s-a pus cu toate mijloacele în slujba imperatorului, elogiindu-i faptele și persoana, depășind uneori echilibrul și judecata clară a istoricului. Glorificarea lui Constantin este făcută mai ales în *De vita Constantini* și *Laus Constantini* (*Tricennalia*), unde apare ca omul providențial, alesul lui Dumnezeu[71]. Totuși Eusebiu este cel care reușește să distrugă o separație violentă, antiistorică, a două domenii care artificial s-au despărțit: istoria Bisericii și istoria Imperiului. Cele două domenii se întrepătrund și dorința eusebiană este confirmată în termenii teologici de corespondență: împărat – omul lui Dumnezeu, împărăție – chip al celei cerești. Imaginea lui Eusebiu ca istoric a suferit mutații în timp: unii l-au elogiat, alții au aruncat o a treia anatemă asupra lui, după sinodul de

[70] Raffaele Farina, *op. cit.*, p. 269.

[71] Emilian Popescu, *Studiu introductiv* la volumul *Eusebiu de Cezareea. Scrieri, Partea a II-a*, col. PSB. 14, EIBMBOR, p. 12.

Antiohia (325) şi Niceea (787). În rândul celor care au scris împotriva lui şi au ignorat creaţia eusebiană amintim:

– E. Gibbon 1773 – citează rar din Eusebiu (XV *Istoria*), numindu-l „episcop de curte şi retor pasional";

– J. Burckhardt 1853 – „un scriitor care lucrează cu voită ignoranţă";

– L. Duchesne 1909 – „Eusebiu este un individ preţios prin erudiţia sa, prin variata activitate culturală, dar *Vita Constantini* este un elogiu funebru, un document al disimulării".

La aceştia se adaugă: H. Gregoire (1930), H. A. Drake (1975), etc[72].

Susţinătorii lui Eusebiu au apărut imediat în persoane ca: N. H. Baynes, Vittinghoff, Winkelmann, luând atitudine în faţa încercărilor de discreditare a istoricului teolog, apărând autenticitatea lucrărilor şi eliberând sistemul eusebian de părtinire şi conţinut encomiastic.

Ideologia imperială este concepută ca o organizaţie care are la bază credinţa creştină în cadrul unei stăpâniri universale, după un model ceresc. În *DVC* Eusebiu emfatizează prezenţa în istorie a suveranului: „*popoarele Imperiului oriental erau întru totul de acord de a-l considera pe împărat ca un noroc şi care tot timpul o πας αιων"– sub razele soarelui ajutase toată fiinţa umană*"[73]. Eusebiu foloseşte în acelaşi context de 16 ori termenul „*αιων*", care este prezent încă de trei ori în documentele constantiniene cu sens adverbial. Din cele 16 repetiţii 12 din ele subliniază unicitatea lui Constantin între autocraţii tuturor timpurilor şi continuitatea împărăţiei lui sub diferite forme. Constantin apare ca stăpân asupra vieţii universale: ζων δυναμει[74] şi anunţă continuitatea ei. Eusebiu descrie apoi caracteristicile sufletului, ale lui *ψυχή*, separate de cele ale oamenilor de rând: „*de trei ori fericitul suflet al împăratului, sălăşluind laolaltă cu însuşi Dumnezeu*"[75]; „*μακαριου αιωνος*", determinând legătura dintre permanenţa lui *αιων* şi nemurirea sufletului şi atemporalitatea existenţei suveranului. Binomul *αιων* - *ψυχή* este o derivaţie homerică şi vine foarte adesea utilizat în referinţele la moarte. Pentru Homer separaţia lui *αιων* de trup înseamnă sfârşitul vieţii, în timp ce *ψυχή* continuă să fiinţeze. La *αιων* este alăturată ideea eternităţii, plecând de la discuţiile filosofice despre durata vieţii zeilor, ori în acest caz era fără de sfârşit. *Αιων*-ul lui Constantin asigură deci durata vieţii sufletului său şi semnifică eternitatea, care era conexă încă din epoca arhaică cu veşnicia. Dacă se ia în considerare că Eusebiu mai introduce un adjectiv, *αιωνοθαλής* – veşnic în creştere, conţinuturile temporale scad şi astfel *βαςιλεια* devine o permanenţă, nu mai moare.

[72] Salvatore Calderone, *Storia e teologia in Eusebio di Cesarea*, Messina, Firenze, 1962, p. 82, şi în acelaşi sens Emilian Popescu, *op. cit.*, p. 26.

[73] Eusebiu de Cezareea, *Viaţa lui Constantin*, III, 2.1, în PSB. 14, traducere de Radu Alexandrescu, EIBMBOR, 1991, p. 125.

[74] *Ibidem*, I.1.3., p. 125.

[75] *Ibidem*, I.2.2., p. 126.

Terminologia infinitudinii se amestecă cu atribute de durată, ale temporalității, mai ales când este vorba de înmormântarea imperatorului. Întregul text, de la începutul primei cărți până la a patra a *D.V.C.*, dezvoltă concepția despre suveran ca unic *εξ αιωνος* sau *απ αιωνος*, având posibilitățile de a stabili ordine pe pământ. În *Vechiul Testament*, pentru a determina o durată în trecut și în prezent, se foloseau mai mult perifraze în locul lui *αιωνος* precedat de prepoziție. Astfel locuțiunea *εξ αιωνος* ca indicator pentru spațiu și timp veșnic se găsește la Licurg, marele orator al secolului IV î.H. și în *Bibliotheca* lui Diodor Siculo totdeauna cu sens hiperbolic de eternitate. Caracteristicile acestei expresii la Eusebiu sunt sub influența Evangheliilor sinoptice. La Părinții Apostolici se întâlnesc puține exemple de *εξ αιωνος*. Expresia o întâlnim cu o frecvență mai mare la Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, în *Dialogul cu iudeul Trifon* și în *Didahie*. Mai puțin atestată, dar cu același conținut este *απ αιωνος*, folosită cu trei ocazii în *Evanghelia de la Luca* și în *Faptele Sfinților Apostoli*. Aceste locuțiuni, fie *εξ αιωνος*, fie *απ αιωνος*, delimitează caracterul unic al împărăției lui Constantin, sugerând că în *βαςιλευς* se realizează planul lui Dumnezeu, Imperiul romano-creștin[76].

În 326 Constantin refuză pentru a treia oară să participe la procesiunea din *Circus maximus* închinată lui Iovis, acel „*epulum Jovis*", legat de *ludi romani* și pe care Cicero le definește „*ludirum epulare sacrificium*". Pentru Eusebiu se realizează o contradicție între „*epulum Jovis*" și timpul veșniciei creștine, încadrându-l pe Constantin în afara tradițiilor romane păgâne (mai ales după 8 noiembrie 324, după lupta de la Crisopolis împotriva lui Liciniu)[77]. Împărăția lui Hristos pentru Eusebiu se realizează în sărbătoarea celor 30 de ani de conducere. În discursul său din 335 sau 336 își mărturisește neputința de a surprinde din punct de vedere omenesc majestatea suveranului. Eusebiu insistă pe corespondențele numerice ale lui 10 și 3 (cele trei dimensiuni, lungimea, lățimea și adâncimea) pentru a sublinia veșnicia constantiniană în descendența celor trei fii[78]. În acest cadru, *αιων*-ul eusebian nu are semnificația divinizării elenistice, ci reprezintă forța cosmică de la Dumnezeu, care a așezat armonie în multiplicitate și a creat universul. Toate elementele se subordonează sub aspect simbolic victoriei constantiniene: circuitul alergărilor de cai este expresia biruinței. Tema se leagă de imaginea simbolismului solar, unde concursul de caringe devine motiv al ideologiei politice romane și astfel romano-orientale.

Mitul politic al cosmocratorului, biruitor cosmic al dușmanilor lui Hristos, legitimează imperiul împotriva tiranilor reprezentați de haos și dezordine. Acum *βασιλευς*

[76] Piero Piccini, *Ideologia e storia in termini del lessico politico eusebiano, in Costantini il Grande dall'antichita all'umanesimo, colloquio sul cristianesimo nel mondo antico*, tomo II, a cura di Giorgio Bonamente e Franco Fusco, Macerata, 1993, p.773.

[77] P. De Labriolle, *Cristianesimo e paganesimo alla meta del IV secolo*, în *Histoire de l'Eglise*, tomo III, August..., p. 222.

[78] Eusebiu, *op. cit.*, p. 194.

apare ca şi corector al ordinii sociale[79]. La moartea lui Constantin, ca om este îmbrăcat în purpură şi cu semnele autorităţii monarhice, dar el continuă să fie viu, în virtutea meritelor creştine[80].

Creştinismul după 313 devine religie tolerată, dar acum se impune o foarte mare abilitate. Un tact diplomatic se cerea conducătorilor bisericeşti pentru a feri lumea de sistemele hibride degenerative şi care se soluţiona de cele mai multe ori cu intervenţii brutale. Sinodul din 325 provoacă istoriografia la analiză serioasă. Discuţia se realizează împrejurul expresiei *„episcop al celor din afară"*. Eusebiu spune că la primirea unor episcopi, Constantin a afirmat: *„Voi sunteţi episcopi întru cele dinlăuntru ale Bisericii; pe mine însă m-a aşezat Dumnezeu episcop al celor aflate în afara ei"* (*D.V.C.* IV, 12). În spiritul acestor vorbe Constantin şi-a păstorit toţi supuşii cu multă chibzuinţă: *„şi îi îndemna din răsputeri să meargă pe calea unei vieţi cuvioase"*[81]. În altă parte Eusebiu îl vede pe împărat total deosebit de ceilalţi oameni, *„înzestrat atât cu ştiinţa celor dumnezeieşti, cât şi cu a celor legate de om"*, dorind să-i scoată în evidenţă *„trăsăturile lui de-a dreptul divine"*, *„tainicele mistere ale vieţii lui"*[82].

Afirmaţiile provenind de la Eusebiu trebuie luate însă cu precauţie. Ştim că era istoricul de curte şi împărtăşea o viziune semiariană (după ce Arie a fost excomunicat, în urma sinodului din 320-321, se refugiază la Antiohia, la Eusebiu), oferind uneori compoziţii encomiastice supraîncărcate. Concepţia începe să se cristalizeze în a realiza o identificare: imperatorul ca *μιμισις* al Logosului şi imperiul ca *εικον*-ul împărăţiei Tatălui. Astfel, în *De laudibus Constantini* se anunţă temele următoare:

– împărăţia Tatălui şi a Fiului ca model divin în ceruri
– împărăţia terestră ca reduplicare a celei cereşti
– împărăţia terestră este însă o imagine falsă.

Sunt folosite două expresii tehnice, *εικον* şi *μιμισις* pentru a realiza un paralelism. Acesta are loc între subiecţii şi realităţile propuse de cei doi termeni. Astfel, *εικον* are un conţinut de fiinţare; *μιμισις* în schimb include conceptul de datorie în baza căruia imperatorul trebuie să reproducă în sine virtuţile imperatorului ceresc, pentru a realiza o imagine cât mai fidelă. Eusebiu dezvoltă ideea lui *μιμισις* în capitolul II al lui *De laudibus*. După cum Hristos pregăteşte împărăţia Tatălui, imperatorul trebuie să organizeze lumea în vederea mântuirii; după cum Hristos a învins demonii, imperatorul învinge duşmanii adevărului. Argumentaţia abundă în termeni teologici, lucru determinat de formaţia bisericească a scriitorului. Distingem între paralelismul de semnificaţii o serie de caractere care ţin de imperiul pământesc:

– condus după principiul monarhic

[79] P. Siniscalco, *Gli imperatori romani e il cristianesimo nel IV secolo*, în col. *Sussidi patristici* 11 (*Legislazione imperiale...*), p. 91.

[80] Piero Piccinini, *op. cit.*, p. 788.

[81] Eusebiu, *op. cit.*, IV.4., 24. p. 168.

[82] Idem, *Cuvântarea ţinută cu prilejul sărbătoririi a 30 de ani de domnie ai lui Constantin*, Prolog I,3,4, P.S.B. 14, p. 191.

– este unic şi unit

– universalitatea imperiului este una geografică şi numerică şi se întinde pe tot pământul. Imperiul este identic cu οικουμενη. Extensiunea Imperiului ajunsese până în Britania şi la popoarele care locuiesc în Extremul Occident, pe Ocean, la popoarele scitice, barbarii care locuiau în nord, Extremul Sudic, din Etiopia în India, ajungând să cuprindă toate popoarele de pe glob. Eusebiu observa că *„Vespasian nu a domnit peste întreg pământul, ci numai în Imperiul Roman"*[83]. Acest drept de universalitate se legitimează din identificarea cu împărăţia cerească.

– stăpânirea este continuă până la sfârşitul lumii, când se va transforma în împărăţie cerească

– creştin. Argumentele prezentate de Rafael Farina, citându-l pe Kranz, în favoarea caracterului creştin sunt:

a) imperiul este creştin deoarece imperatorul este creştin: μιμισις şi εικον;

b) imperiul este în sine creştin deoarece:

b1) este un singur imperiu şi unicitatea confirmă creştinismul

b2) el are ca funcţionare principiile lui Hristos

b3) este imaginea împărăţiei Tatălui

b4) se identifică cu Biserica[84].

În concluzie, raportul dintre creştinism şi Imperiul roman nu este numai temporal: este unul dorit de Dumnezeu, deci providenţial; însă aspectul combinaţiei este unul de paritate. Se observă aşadar o trimitere către alte două noţiuni de factură transcendentă: originea şi concluzia. În noua structură eticismul Antichităţii se depăşeşte. Logosul nu este numai concept, ci atribut al unei autorităţi personalizate, în care se urmăreşte paralelismul intrinsec suveranului. Mărturia interioară se analizează în sens nou, astfel încât Eusebiu valorizează în sens creştin moştenirea filosofică a Antichităţii.

4.c. Ideea monoteistă în perioada constantiniană

Instinctul politic în contextul expansiunii creştine observând că *„sângele creştinilor este sămânţa pentru alţii"* (Tertulian), s-a orientat spre a defini, pe cât era posibil, fundamentul harismatic al puterii imperiale. Păgânismul avea un conţinut sincretic de origine orientală şi între acestea cel mai puternic era cultul solar (deşi exista şi la Roma un cult autohton pentru *Sol indiges*). Formula sincretistă ducea la o lipsă de unitate în imperiu şi nu asigura o structură omogenă, nici la nivel conceptual, nici la nivel existenţial. Aurelian (270-275), chiar dacă la conducere a fost numai câţiva ani, sesizând pericolul fărâmiţării, a trecut la o reforma militară, financiară şi administrativă. A încercat să consolideze structurile interne ale statului şi din punct de vedere religios prin introducerea unui nou cult. Mai corect spus, cultul exista, dar acum a primit un caracter oarecum monist (henoteism): cultul lui Sol Invictus, făcând trimitere la Apolo,

[83] Raffaele Farina, *op. cit.*, p. 135.

[84] *Ibidem*, p. 137.

Serapid, Baal şi Mithra. Ideea monoteistă sub forma unui zeu soare, unic, creator *„verbul creaţiei"* devenise ideea dominantă a momentului. Logica imperiului, în cadrul unei idei novatoare, trebuia să se adapteze pe o bază religioasă care aducea coeziune interioară. În acest mod se îndrepta conceptual către creştinism, văzut ca şi o rezultantă logică a evoluţiilor pe toate nivelele până în acel moment[85]. După Diocleţian, întors la păgânismul clasic, Constantin cel Mare se ataşează de cultul solar atât de îndrăgit de Constanţiu Chlor. Era prima *„convertire"* în preajma anului 310. O atenţie deosebită trebuie îndreptată către acea perioadă din istoria romană în care apare imaginea lui Sol Invictus. Dezvoltarea cultului solar a fost mai ales în cadrul dinastiei severienilor, veniţi din mijlocul credinţelor siriene. În 1986 Robert Turcan făcea o comunicare către asociaţia *„Guillaume Budé"* din Lyon în care se întreba dacă Heliogabal poate fi considerat un precursor al lui Constantin cel Mare[86]. Analiza urmărea rezultatul suprapunerii lumii orientale peste cea romană. Cu un an înainte, în 1985, Rafaelle Farina observa că rădăcinile epocii constantiniene sunt mai vechi, coborându-se în timp până la nivelul severilor şi nu numai. Peste cultul local al lui Sol Indiges s-a suprapus acest Sol Invictus şi s-au unit într-un cult solar imperial[87]. Cercetarea istorică marchează acest prim moment al manifestării de credinţă a lui Constantin la anul 310, după care urmează decisivul 312. Însă este foarte dificil a surprinde evoluţia religioasă a lui Constantin înainte de 312. Cert este că, odată declarat pentru creştinism, a progresat continuu, începând cu lupta de la Pons Milvius (28 octombrie 312) şi până la botezul lui din mai 337. După informaţiile lui Eusebiu şi Lactanţiu, în ajunul luptei cu Maxenţiu, Constantin a văzut pe cer, în timpul zilei, o cruce luminoasă cu inscripţia *„ἐν τουτω νικα"* – prin acest semn vei învinge (Lactanţiu, *De mortibus persecutorum*, 48, 5). În timpul somnului, în vis, Hristos îi porunceşte să însemne acea cruce pe steagurile de luptă, pe *labarum*. Acestea sunt două momente semnificative pentru evoluţia faptelor, deoarece împăratul se va considera acum ca acţionând în virtutea acelui *instictu divinitatis*.

5. Concluzii:

Noţiunea de autoritate a fascinat şi continuă să fascineze. Am încercat pe parcursul acestui studiu să identificăm conţinuturile mai adânci ale acestui concept. În cadrul filosofiei precreştine l-am găsit dezvoltat pozitiv la marii gânditori: Socrate, Platon şi Aristotel, dar nu numai (intelectualismul etic la Socrate cu obligaţiile unui suveran de a avea o *„mărturie interioară"* şi o *„conştiinţă unitară"* în actul decizional; ideocraţia

[85] Jean Jacques Chevallier, *op. cit.*, p. 233. E. Barker *in Political Thought* sau M. Besnier în *Histoire Romaine* consideră convertirea lui Constantin cel Mare determinată şi de evoluţia ideii politice în Imperiu.

[86] *Enciclopedia delle religioni*, vol. IV, *Il pensiero*, Marzorati, Milano, 1997, p. 580.

[87] Enrico Cavolo, *I severi e il cristianesimo. Richerche sull'ambiente storico-istituzionale delle origini cristiane tra il secondo e il terzo secolo*, Biblioteca di Scienze Religiose 87, Roma, 1989, p. 79.

platonică cu modelele cerești care atrag dezvoltarea umană spre Bine, Frumos și Adevăr, în care conducătorul unei comunități devine filosof-rege; sau cazul lui Aristotel, în care atât membrii unei comunități, cât și conducătorii lor sunt chemați spre actualizarea virtuții: *aretis energeia*). Creștinismul a valorizat conceptual de autoritate, acordându-i un caracter personal în Hristos: *„Mi s-a dat toată puterea în cer și pe Pământ"*. Din acest moment supunerea devine condiționată de reala identificare a termenilor: Cezarul cu Cezarul și Dumnezeu cu Dumnezeu. Se pătrunde acum în dualismul conceptual specific naturii binomice umane: trup și suflet. Tertulian și Lactanțiu recomandă creștinilor supunerea numai în fața autorităților legitime. După anul 313 se trece într-o nouă etapă a creștinismului. Ieșit din catacombe, devine religie permisă în 313, prin Edictul de la Mediolanum emis de Constantin cel Mare, iar de la sfârșitul secolului IV religie oficială a Imperiului Roman. Pătrunderea în clasele superioare ale lumii romane a provocat căutarea conținuturilor, acum teologice, ale autorității imperiale și stabilirea unor noi raporturi între conștiința civică și cea creștină a omenirii. Eusebiu de Cezareea avea să încarce din punct de vedere doctrinar imaginea suveranului de așa manieră încât să realizeze corespondențe de genul: imperiu – *eikona* împărăției lui Dumnezeu, împărat – *mimesis*, delegându-i sarcini care derivă dintr-o serie de corespondențe intrinseci în baza caracterului de *om providențial*. Evoluția raporturilor dintre stat și biserică în perioada constantiniană este marcată de aceste concepții. Pe de altă parte restricționările aduse lumii păgâne, iudaismului și ereticilor, care acum deveneau o problemă politică, vor contura dimensiunile unei guvernări în care actul decizional va avea o instrumentalizare religioasă. Eusebiu va fi sensibil la astfel de viziuni și va dezvolta, folosindu-se atât de conceptele elenismului antic, cât și de tradiția creștină formată până în acel moment, o teologie politică specifică[88]. Componentele unei astfel de teologii nu merg unilateral spre elogierea gratuită a imaginii suveranului; credința primară va demonstra verticalitatea unor oameni de seamă ai secolului, oameni care au acceptat mai bine să fie persecutați decât să sacrifice adevărul în fața compromisului politic: Atanasie cel Mare, Chiril al Alexandriei, Sfântul Vasile cel Mare[89], Sfântul Grigorie de Nazianz[90] și mulți alții.

Secolul IV este important prin dimensionarea teologică a *autorității*, precizând cu fermitate originea transcendentă a puterii. Însă compusul mistic a cunoscut și variante păgâne, rezultând în istorie tiraniile și totalitarismele. El a îmbrăcat fie forma contractualismului, fie forma laicismului (specific secolului illuminist și modernismului).

---

[88] În viziunea lui Rafaelle Farina, Eusebiu de Cezareea este cel care concepe prima teologie politică a creștinismului.

[89] Sfântul Grigorie de Nazianz consemnează disputa dintre Sfântul Vasile cel Mare și prefectul Modest, în cadrul căreia episcopul din Cezareea demonstrează o verticalitate teologică impresionantă: *„Modest: -Nimeni până acum nu mi-a vorbit astfel și cu atâta libertate!... Sf. Vasile -Pentru că până acum nu ai mai întâlnit un episcop, pentru că el ți-ar fi vorbit în aceeași termeni dacă ar fi avut aceeași cauză de apărat."*

[90] Συγκρισις- sau metoda antitezei gregoriene în fața binomului politic Constanțiu-Iulian.

Cert este că astăzi autoritatea se află în criză. Ea încearcă astăzi o justificare morală şi se doreşte legitimă nu ca plecând din voinţa lui Dumnezeu, ci din aceea a poporului, proclamându-se ca expresie a lui, sau se doreşte a fi, într-un mod mai simplu, justificată de eficienţa tehnico-organizativă[91]. Rapiditatea transformărilor culturale încetează, sau în unele sectoare blochează experienţa valorilor. În actuala situaţie este recunoscut ca un fapt istoric pozitiv acea încercare de a orienta conţinuturile autorităţii prin credinţă şi de a recupera sensurile ei transcendente.

Pr. Asist. Drd. Ovidiu Panaite
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „1 Decembrie 1918" Alba Iulia

Constantine's Age – A Model of State-Church Coexistence. *The concept of authority has suffered over time a lot of changes. Ancient philosophy offers an interesting perspective on this issue. On one hand the highest organism which concentrates the authority would be a manifestation of the natural right; on the other hand ancient philosophers spoke about the transcendental origins at the level at which concepts (ideas) govern. The self-centred development of authority would reach the highest knowledge in Jesus Christ ("All authority in heaven and on earth has been given to me") at the appearance of Christianity ("I am the Way, the Truth and the Life"). At this level, we identify a mystical component of authority. This present study analyses the evolution of the mystic constitutive elements of authority during Constantine's age, constitutive elements that are brought to relief through the agency of both the Church and the Empire. We have chosen this period given the deep transformations of the Empire in the context of its becoming part of the Christendom, transformations determined by the greatest events of those times. As a concept, political theology is the retroversion of the Empire's religious policy, theology being regarded not only as an effort to fit the theological in with the political, but also as a means to theologically welcome it.*

[91] *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale, diretto da* Leandro Rossi e Ambrogio Valsechi, Editura Paoline, Roma, 1974, p. 60.

RT, 88 (2006), nr. 3, p. 81-89
Prof. Dr. Vidar L. Haanes

SFÂNTUL OLAF (995-1030) – PATRON ŞI REGE VEŞNIC AL NORVEGIEI SAU DESPRE ROLUL REGELUI ÎN PROCESUL ÎNCREŞTINĂRII*

Constantin ca şi conducător creştin ideal

Înainte de a relata istoria regelui Olav al Norvegiei, vom arunca o privire asupra ideii de rege creştin, luând ca şi punct de plecare pe împăratul Constantin şi continuând cu Carol cel Mare şi Ştefan al Ungariei.

Nici un împărat din lumea bizantină nu se bucură de o literatură şi o moştenire hagiografică atât de bogată şi totodată contradictorie precum cea a lui Constantin. Ca şi prim împărat creştin al Romei, el a oferit un exemplu evident de guvernare creştină pentru generaţiile ultimilor împăraţi romani şi bizantini. El a oferit de asemenea uriaş capital simbolic celor care sperau să-şi legitimizeze propriile lor pretenţii la putere. Viaţa lui a fost departe de a fi un ideal, das *vita* (biografia, *n. trad.*) sa a fost mai târziu în parte îmbunătăţită şi înlocuită de legendă.

Constantin acţionează ca şi imagine a lui Hristos, legislator şi Logos, ba chiar şi ca reprezentant al logosului comun răspândit în fiecare popor, atunci când suprimă religii tradiţionale şi zei păgâni – precum obscenităţile de la stejarul Mamvri; şcoala viciilor de la altarul Afroditei din Fenicia sau practicile păgâne săvârşite în numele lui Asclepius din Cilicia (Eusebiu, *VC* 3, 51-58).

Eusebiu face referiri la spusele împăratului potrivit cărora acesta a dorit să fie episcop al celor din afară (Eusebius, *VC* 4, 24). În scrierile sale târzii, Eusebiu sugerează că Dumnezeu a inaugurat în Constantin regalitatea omenească. Constantin a acţionat în favoarea unei administraţii centralizate care-l avea pe el ca şi unic împărat. El a stabilit legi noi, aşa cum consemnează Nazarius în *Panegiricul* său la Constantin: „Au fost stabilite legi noi pentru reglementări morale şi anularea viciilor; viclenia evaziunilor din vremurile anterioare au fost scurtate şi şi-au pierdut capcanele lor pentru a prinde în cursă cinstea. Smerenia era izbăvită, căsătoria protejată..." (Nixon & Rogers, 1994).

* Articol alcătuit de autor în exclusivitate pentru *Revista Teologică*. Contactul cu Prof. Dr. Vidar L. Haanes s-a stabilit cu ocazia organizării, de către Institutul pe care-l conduce, a unui stagiu de pregătire din cadrul programului de mobilităţi Leonardo da Vinci *Formare de formatori în studii ecumenice şi misiologice*, condus de Pr. Lect. Dr. Nicolae Moşoiu.

Carol cel Mare

Modelele regelui Olaf au fost împăratul Constantin şi regele franc Carol cel Mare (768-814). Carol cel Mare nu a fost numai un rege uns, ci şi încoronat de către papa Leon III, ceea ce l-a făcut să fie considerat ca *rex iustus*. Relele franc ar fi trebuit să asigure pacea şi ordinea în graniţele regatului său, care cuprindea cea mai mare parte a Europei. Împăratul Carol a fost zelos în ceea ce priveşte îndeplinirea misiunii sale de apărător al Bisericii. Drept urmare, el a considerat drept misiune sfântă să unească diferitele triburi într-un regat sub o guvernare centralizată şi o credinţă comună. Numai aşa putea fi restabilită legea, pacea şi ordinea în Europa.

Carol cel Mare a considerat că misiunea lui era să unifice Europa într-o singură credinţă şi sub un singur rege, dacă era necesar prin folosirea forţei.

Regii vest-europeni l-au considerat pe Carol cel Mare ca un împărat după imaginea lui Constantin, deci şi pentru regele Olaf a devenit popular idealul princiar al lui Carol cel Mare. Reforma târzie de la Cluny s-a constituit ca o parte importantă a răspândirii valorilor iudeo-creştine şi a culturii greco-romane. Curtea lui Olaf din Normandia, Richard II şi clerul înalt au fost suporteri zeloşi ai acestei reforme. La fel au stat lucrurile cu clerul pe care Olav l-a luat cu el din Anglia în Norvegia. S-a scris atât de mult despre Carol cel Mare, despre perioada dinainte de el, încât putem mult mai uşor înţelege lucrarea de restauraţie ce a avut loc în Norvegia. Carol cel Mare a fost modelul decisiv pentru întreaga sa activitate ca rege.

Ştefan al Ungariei

Vom menţiona aici şi pe Ştefan I al Ungariei, regele creştin care a luptat împotriva prinţilor păgâni şi a câştigat victoria chiar prin moarte. Ştefan a devenit „sfântul regal" al Ungariei. A fost botezat, ca o precondiţie a acceptării coroanei de la Roma, la vârsta de 10 ani din partea Sfântului Adalbert de Praga, dându-i-se la botez numele de Ştefan. Ştefan s-a căsătorit în jurul anului 995 cu Gizella de Bavaria, fiica lui Henry II Certăreţul şi a Giselei de Burgundia. El a obţinut supremaţia asupra nobililor maghiari şi a devenit suveran al maghiarilor din Transdanubia în anul 997, reuşind cu succes să unească în mod virtual toate triburile maghiare, în anul 1006.

În cazul lui Ştefan, precum în cel al lui Constantin şi a Sfântului Olaf, istoricii s-au concentrat asupra revoltei păgâne, unde duşmanii regelui sunt duşmanii lui Dumnezeu. Koppány a plănuit să-l ucidă pe Ştefan, să-i succeadă la tron şi să se căsătorească cu Şarolta. Potrivit cronicilor, tânărul Ştefan s-a încins atunci pentru prima dată cu o sabie. El şi-a adunat armata, l-a rugat pe Dumnezeu să-i ajute, după care a învins duşmanul. Precum Constantin la bătălia de la Podul Milvius, nu numai puterea şi deţinerea tronului au fost motivele bătăliei dintre Ştefan şi duşmanul său, Koppány, ci şi viitoarea religie a naţiunii: păgânismul sau creştinismul. Cu ajutorul lui Dumnezeu, Ştefan a triumfat în luptă, iar creştinismul a învins. Ungurii au apărat Europa de

invaziile păgâne ce au urmat. Astfel, fosta naţiune păgână a ungurilor a devenit bastionul Europei creştine.

Potrivit tradiţiei ungare, papa Silvestru II ar fi trimis lui Ştefan o magnifică coroană de aur împodobită cu pietre scumpe, precum şi o cruce apostolică şi o scrisoare de binecuvântare a Anului Nou 1001, recunoscându-l astfel oficial pe Ştefan ca şi rege al Ungariei. Ştefan ar fi intenţionat să se retragă în linişte şi contemplare şi a predat regatul singurului său fiu care a supravieţuit, pe nume Imre, însă acesta a murit în anul 1031.

Ştefan a întemeiat zece episcopii în Ungaria, ordonând fiecăruia dintre cele zece oraşe să ridice o biserică şi să întreţină un preot. El a construit catedrale, abaţii şi mănăstiri cu şcoli care au devenit importante centre de cultură. Ştefan a descurajat tradiţiile păgâne şi a întărit creştinismul prin diferite legi, inclusiv prin interzicerea folosirii alfabetului huno-maghiar şi transformarea latinei în limba oficială a curţii regale. În consolidarea legii şi moralei creştine un rol important l-au jucat numeroasele istorisiri despre Ştefan acţionând ca şi urmaş al lui Hristos, arătând milă faţă de cei bolnavi şi dând bani celor săraci. Potrivit *Cronicii* lui Mark Kalt (1358–1370), Ştefan purta a pungă plină de arginţi la cingătoare şi oriunde vedea un sărac avea grijă de el personal. Ştefan a întemeiat o mănăstire la Ierusalim, precum şi case pentru pelerini la Roma, Ravenna şi Constantinopol.

La scurtă vreme după moartea lui Ştefan au avut loc mai multe miracole la mormântul său. Ştefan a fost canonizat ca sfânt al Ungariei de către papa Grigorie VII, în anul 1083. Este sărbătorit la 2 septembrie, dar în Ungaria sărbătorirea lui principală are loc la 20 august, ziua în care moaştele sale au fost duse la Buda. Mâna sa dreaptă, rămasă intactă, este preţuită drept cea mai sfântă relicvă a Ungariei.

Sfântul Olaf Haraldsson, regele Norvegiei

Istoria lui Olaf Haraldsson (fiul lui Harald) a fost scrisă de poetul şi istoricul norvegian Snorri Sturlason (1179-1241) în *Cronica regelui Norvegiei*. Olaf s-a născut în anul 995 şi încă de tânăr a devenit războinic viking, remarcându-se repede ca lider şi strateg. I-a urmat tatălui său în fruntea unor largi familii care stăpâneau părţi din Norvegia.

Perioada vikingilor a durat între cca.790 - cca. 1050. În ultima jumătate a secolului al IX-lea, vikingii din nord au organizat ceea ce istoricii numesc „marea armată". Aceştia au devastat Franţa, Irlanda şi Anglia. Când vikingii norvegieni, danezi şi suedezi au năvălit în număr mare, ei nu s-au mulţumit doar cu o simplă debarcare, ci au cucerit noi teritorii şi au întemeiat oraşe. Ei au fost urmaţi de negustori şi ţărani norvegieni. Astfel, vikingii norvegieni au supus Islanda, unele insule din Atlantic şi părţi din Anglia şi Irlanda.

Când mănăstirile Lindisfarne, Jarrow şi Wearmouth de pe coasta estică a Angliei au fost prădate de vikingii norvegieni, jalea a cuprins întreaga Europă. Alcuin a scris o

scrisoare regelui englez Ethelred în care relatează aceste atacuri: „Noi şi înaintaşii noştri locuim pe acest pământ sfânt de aproape trei sute de ani, dar niciodată nu ne-a fost dat să vedem astfel de distrugeri în Britania, precum cea care a venit acum asupra noastră de la păgâni, şi nimeni nu a putut crede că un astfel de atac ar putea veni de peste mare. Pictura bisericii Sfântul Cuthbert a fost murdărită de sângele preoţilor creştini şi prădată de podoabele sale. Locul cel mai sfânt din Britania a căzut pradă păgânilor".

Nu fără motive Europa creştină a adăugat o nouă rugăciune la litania sfinţilor: „*A furore normanorum libera nos, Domine*".

Olaf, pe când era adolescent, a plecat într-un raid viking în ţările baltice. Apoi a făcut un raid de-a lungul Tamisei până la Oxford şi a învins apărarea engleză la Norfolk. În 1011, vikingii au cucerit Canterbury şi au luat prizonier pe arhiepiscop. Regele Ethelred urma să plătească răscumpărare pentru el, dar a întârziat prea mult, aşa că arhiepiscopul a fost ucis. Şi totuşi vikingii au primit de la rege 48.000 de lire în aur. Apoi Olaf, devenit foarte bogat, s-a îndreptat spre sud-est. A intrat în slujba ducelui Normandiei şi a plecat într-un raid de-a lungul coastelor Spaniei. Apoi a avut o viziune în care un bărbat puternic, dar în acelaşi timp speriat, a venit la el. Bărbatul i-a spus să-şi abandoneze planul şi să se întoarcă în Norvegia, „căci vei fi regele veşnic al Norvegiei".

Strămoşul lui Olaf, regele Harald Hairfair, unise întinse părţi din Norvegia într-un singur regat. Harald Hairfair a fost primul rege care a deţinut un controlul efectiv asupra a ceea ce apoi a fost considerat a fi „toată Norvegia". Toţi descendenţii săi de parte bărbătească puteau să aibă pretenţii la moştenire. Acum ţara a fost împărţită în mici regate, unde au preluat controlul mici regi, conţi, diferite căpetenii, precum şi conducători străini. Olaf a dorit să urmeze planul antecesorului său de a uni întreaga Norvegie într-un singur regat.

Olaf şi-a petrecut o iarnă la Rouen în calitate de oaspete al ducelui Richard al II-lea al Normandiei. Vikingii norvegieni cuceriseră acest teritoriu în anul 881 (de unde şi numele de „normanzi"). La început ei au intrat în conflict cu regele Franţei, dar mai târziu li s-a permis să păstreze Normandia, cu condiţia să apere ţara de puterile străine. În Normandia, Olaf a avut primele contacte cu creştinismul prin discuţiile cu ducele şi prin vederea magnificelor catedrale, a mănăstirilor şi a şcolilor monahale. El a ajuns să cunoască liturghia şi cântările gregoriene care se săvârşeau prin biserici. La Rouen Olaf a învăţat să-l admire pe marele rege franc Carol cel Mare, idealul tuturor regilor şi prinţilor creştini. Olaf a acceptat credinţa creştină şi a fost botezat la Rouen. Fiul nou născut al lui Olaf a primit numele Magnus, după Carol cel Mare (Carolus Magnus). Olaf Haraldsson era acum pregătit să revină în Norvegia şi să ridice pretenţii la tron. Mai întâi a navigat spre Anglia, iar în anul 1015 a navigat spre nord. După mai multe bătălii el a preluat controlul şi a fost acceptat că rege peste cea mai mare parte a Norvegiei.

Regele Olaf şi lucrarea de încreştinare

În Norvegia creştinismul prinsese primele rădăcini în regiunile de coastă, în sud şi în vest. În interiorul ţării însă păgânismul era încă adânc înrădăcinat. O istorie tipică despre procesul de încreştinare provine de pe o vale din interiorul ţării, unde regele Olaf a distrus chipul de lemn al lui Tor, zeul păgân al tunetului. Şoareci şi şerpi au ieşit afară din statuie, însă nici un tunet sau fulger nu s-a văzut prin aer spre a-l omorî pe Olaf. Astfel el a demonstrat lipsa de putere a cultelor păgâne şi atotputernicia lui Hristos. Poporul a fost botezat şi cultele păgâne au dispărut treptat.

Prin botezul său, Olaf a jurat credinţă Regelui regilor. El a luptat de partea lui Hristos în lupta împotriva lui Satana şi a îngerilor căzuţi. Potrivit concepţiei lui, fiecare trebuia să se supună voinţei lui Dumnezeu. Dacă acest lucru nu se realizează prin convingere, atunci va avea loc cu ajutorul sabiei. Oricine refuza să se închine lui Dumnezeu urma să plătească cu pierderea vieţii sau a proprietăţii. Marele lui model, Carol cel Mare, a făcut acelaşi lucru când i-a silit pe saxoni să accepte botezul.

Olaf a adus patru episcopi din Anglia, între care şi pe episcopul Grimkjell, prietenul cel mai apropiat al regelui şi colaborator în chestiunile religioase. În anul 1023 a avut loc un sinod la Moster, care a avut scopul de a stabili în Norvegia o legislaţie care vedea în Hristos standardul pentru acţiune şi lege. Această legislaţie, atât eclesială, cât şi civilă, a fost numită „legea Sfântului Olaf" pentru mai bine de 500 de ani.

Primul articol al acestei legi spune: „Primul lucru din această lege este acela că noi ne vom închina spre răsărit şi ne vom ruga Sfântului Hristos pentru recoltă bună şi pace, pentru ca ţara să nu fie pustiită, iar regele să fie binecuvântat. Fie ca regele să fie prietenul nostru, aşa cum noi suntem prietenii lui şi fie ca Dumnezeu să fie prietenul nostru al tuturor". Următoarele articole cuprindeau prevederi referitoare la interzicerea poligamiei şi sclaviei, la răpirea de copii şi violul femeilor şi nu în ultimul rând la obişnuinţa de a abandona pe copiii slabi sau nedoriţi în copaci, ca să moară. Poporul ar trebui să postească vinerea şi în timpul Postului Paştelui. De acum înainte nu ar mai trebui să-şi îngroape morţii lor în movile sau sub mormane de pietre, precum pe vremea când erau păgâni, ci în morminte sfinţite din curţile bisericilor. În fiecare regiune, poporul urma să ridice biserici şi să întreţină preoţi, sub autoritatea episcopului.

Istoricul norvegian Snorre ne spune că „poporul a fost botezat aproape peste tot în oraşele de pe coastă, însă cei mai mulţi dintre ei nu cunoşteau legea creştină". Regele Olaf a călătorit apoi de-a lungul Norvegiei, împreună cu episcopii săi. A ţinut adunări cu poporul pe oriunde ajungea, citindu-i legea şi învăţându-l. Cronicile regelui Norvegiei precizează faptul că unul din scopurile regelui Olaf a fost acela de a lega Biserica norvegiană de Biserica universală, care acum îşi întindea bolta sa peste aproape întreaga Europă. Episcopul Grimkjell provenea din Biserica anglo-saxonă, unde clerul a fost un zelos susţinător al reformei cluniene. Cinstitul rege a fost perceput ca unul care s-a luptat pentru pace, lege şi ordine în regatul său, astfel încât viaţa creştină a putut să înflorească şi să se dezvolte. Olaf l-a trimis pe episcopul Grimkjell la

arhiepiscopul de Hamburg-Bremen să ia Biserica norvegiană sub jurisdicţia sa. Călătoria la Bremen a avut de asemenea, după cât se pare, intenţia de a câştiga aprobarea arhiepiscopului pentru legea creştină emisă în Norvegia.

Regele în exil

Sprijinul pentru o răscoală totală a venit atunci când Knut, regele Danemarcei şi al Angliei, a ridicat pretenţii asupra Norvegiei. Liderilor de clanuri locale din Norvegia li s-au promis mari bogăţii şi putere în schimbul sprijinirii regelui danez. Mulţi au rupt jurământul alianţei lor cu regele Olaf şi au trecut de partea duşmanului. Regele Olaf a fost nevoit să părăsească ţara în anul 1028, fugind prin Suedia spre Novgorod, în Rusia, unde a fost bine primit de către marele duce Jaroslav. În Rusia, Olaf a devenit familiar cu misterul suferinţei. Se spune că a dus o viaţă ascetică marcată de post şi rugăciune. Ţara lui a fost cucerită de către duşmanul său, iar viitorul creştinismului în Norvegia a fost ameninţat. Se spune că ducele Jaroslav i-a oferit lui Olaf regatul bulgarilor păgâni, dar el l-a refuzat. Olaf a plănuit un pelerinaj la Ierusalim, dar o viziune i-a poruncit să se întoarcă în Norvegia, lăsând pe Dumnezeu să-i hotărască soarta.

Moartea unui rege

Astfel, în anul 1030, regele Olaf a revenit în Norvegia, din voinţa lui Dumnezeu. El a început o lungă călătorie prin pădure, de-a lungul unor vaste teritorii acoperite de munţi. Au ajuns până la el zvonurile că şefii de clanuri din Norvegia au adunat armată copleşitor de mare imediat ce el a pus piciorul pe pământ norvegian. Când armata lui Olaf a intrat în Norvegia, soldaţii au dorit sa dea foc caselor ţăranilor, ca parte a strategiei pământului pârjolit, însă Olav i-a oprit. Regele a ţinut o slujbă de pomenire pentru duşmanii care au căzut în bătălie, dar a spus soldaţilor săi că aceia dintre ei care vor muri în bătălie nu vor avea nevoie de o astfel de slujbă: „toţi vom fi mântuiţi împreună".

Cu puţin timp înainte de bătălie, regele Olaf a adormit cu capul pe pieptul celui mai credincios prieten, pe nume Finn, şi a visat că urcă pe o scară ce ajunge până la cer. Când Olaf s-a trezit şi a spus prietenului său despre vis, acesta a zis: „Cred că este un semn că tu vei muri". Regele le-a spus oamenilor săi că dacă ei vor pierde totul în bătălie, Dumnezeu le va da o mai mare răsplată decât plăcerile cele lumeşti. La Stiklestad, lângă Trondheim, Olaf şi armata sa depăşită numeric, s-au luptat cu trupele daneze unite cu cele ale rebelilor norvegieni. Regele a căzut sub lovitura de secure a unui rebel (symbol al martiriului său şi semn purtat pe uniforma armatei regale norvegiene). Olaf a fost ulterior îngropat într-o coastă abruptă lângă un râu. După aceasta râul a fost considerat ca având puteri miraculoase. În anul următor episcopul de Nidaros (Trondheim) l-a declarat pe Olaf demn de a fi venerat ca şi martir şi a poruncit să fie

construită o capelă pe locul mormântului său. În anul 1075, capela a fost înlocuită cu o biserică mai mare, care a devenit catedrala mitropolitană din Nidaros, iar moaştele lui Olaf au fost îngropate sub altar.

Harald la Constantinopol

Fratele vitreg al lui Olaf, Harald (1015-1066), a luat parte la bătălia de la Stiklestad şi deşi rănit, a reuşit să scape, părăsind Norvegia şi plecând în exil. El a format o armată din bărbaţi exilaţi ca urmare a morţii lui Olaf. În anul 1031, Harald şi oamenii lui au ajuns în Rusia unde au servit în armata regelui Jaroslav. După câţiva ani, el a plecat spre Constantinopol. Harald şi cu oamenii săi s-au angajat în serviciile armatei Imperiului bizantin. Forţele lui Harald s-au alăturat mercenarilor de elită cunoscuţi sub numele de garda varangiană. Harald a devenit comandantul tuturor forţelor armate şi a câştigat mai multe bătălii importante în nordul Africii, Siria şi Sicilia. Folosindu-se de averea făcută cât timp s-a aflat în serviciul Imperiului Bizantin, Harald a revenit în Norvegia în anul 1045 şi a împărţit tronul Norvegiei cu Magnus, fiul mai tânăr al lui Olaf. (Harald a fost ucis la bătălia de la podul Stamford din afara oraşului York din Anglia, în anul 1066).

Un rege după imaginea lui Hristos

Este greu de spus de ce mulţi oameni, chiar şi foştii lui duşmani au susţinut, după moartea lui Olaf, că acesta a fost un sfânt. Oamenii de rând, care-şi manifestau zgomotos ostilitatea lor faţă de rege, s-au schimbat poziţia aproape peste noapte. Snorre scria: „În acea iarnă au fost mulţi din acea regiune care au început să spună că regele Olaf a fost cu adevărat un sfânt şi că multe minuni au fost săvârşite din pricina sfinţeniei sale. Mulţi au început să se roage regelui Olaf pentru lucruri pe care le credeau importante”.

Trupul lui Olaf, pe care prietenii lui l-au îngropat noaptea pe malul râului lângă oraş, a fost acum dezgropat. Snorre relatează detaliat miracolele ce au avut loc la moaştele regelui. O mireasmă minunată ieşea din trupul lui, era rumen la obraji ca şi cum ar fi dormit, iar părul şi unghiile îi creşteau. „Aşa că s-a decis, după confirmarea formală a episcopului, şi prin acordul şi cu voinţa întregului popor, că regele Olaf este cu adevărat un sfânt. Moaştele regelui au fost purtate spre biserica Sfântul Clement şi lăsate să odihnească deasupra altarului de sus”.

Regele Olaf nu a învins în bătălie, ci prin martiriu. Cel mai interesant lucru este motivul succesului lui Olaf. Scopul lui a fost acela de a uni Norvegia sub un singur rege şi sub o singură lege creştină. După gândirea omenească, el a pierdut totul atunci când a căzut în bătălia de la Stiklestad. De fapt el a câştigat totul, iar scopul lui a fost atins prin moartea lui. Norvegia a devenit un regat unit sub legea creştină.

Ca şi rege, Olaf a condus după chipul lui Hristos. Însă prin moartea lui, chipul lui Hristos a devenit tot mai clar. Sfântul Olaf poartă semnele unui sfânt, ca şi urmaş al lui

Iisus Hristos, care a dobândit victoria prin propria sa moarte pentru a uni poporul său sub conducerea şi legea lui. Regele Olaf a devenit „rege etern al Norvegiei", exemplu pentru toţi urmaşii lui regi să-şi sacrifice viaţa lor pentru popor. Toţi regii Norvegiei de după el trebuiau să jure ascultare lui Olaf, regele veşnic al Norvegiei şi rege după chipul lui Hristos.

În secolul următor, cultul lui Olaf s-a extins în aproape toată Scandinavia, în ţările baltice, Rusia şi Britania. În 1164 Sfântul Olaf a primit recunoaşterea papală şi curând mormântul său a devenit o destinaţie populară pentru pelerinajele europene. Sute de biserici din Europa, Asia şi Statele Unite ale Americii i-au fost dedicate. Există chiar o statuie a Sfântului Olaf în catedrala naţională din Washington.

În biserica nativităţii din Betleem, construită în prima ei formă de către împăratul Constantin, coloanele din sala principală sunt pictate cu chipurile a diferiţi sfinţi. Numele sfinţilor sunt scrise în greacă şi latină. Cea mai veche şi mai interesantă pictură se află pe coloana a cincea dinspre răsărit, în partea de sud a bisericii, înfăţişându-l pe Olaf, regele Norvegiei; o pictură realizată la mai puţin de un secol după moartea lui.

Bibliografie:

Bagge, Sverre, *Society and politics in Snorri Sturluson's Heimskringla.* Berkeley, Calif.: University of California Press,1991.

Eusebius Caesariensis, *Life of Constantine* [De vita Constantini]; introduction, translation, and commentary by Averil Cameron and Stuart G. Hall, Oxford: Clarendon Press,1999.

Henriksen, Vera, *St Olaf of Norway: king, saint - and enigma.* Oslo: TANO, 1985.

Iversen, Gunilla, „Transforming a Viking into a Saint. The Divine Office of St. Olaf", pp. 401-29 in *The Divine Office in the Latin Middle Ages: methodology and source studies, regional developments, hagiography.* Ed. Margot E. Fassler and Rebecca A. Baltzer. New York: Oxford University Press, 2000.

Lenski, Noel: (Ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, Cambridge University Press, 2006.

Nixon, C.E.V. & Rodgers B.S., *In Praise of Later Roman Emperors: The Panegyrici Latini. Introduction, Translation and Historical Commentary. Transformation of the Classical Heritage vol. 21.* Berkeley: University of California Press, 1994.

Phelpstead, Carl, *A History of Norway and the passion and miracles of the Blessed Óláfr,* Viking Society for Northern Research 13. London University College, 2001.

Røthe, Gunnhild, *Helt, konge og helgen. Den hagiografiske tradisjon om Olav den hellige i Den legendariske saga, Heimskringla og Flateyjarbók*, Oslo: Unipub, 2004.

Snorre Sturlason (1179-1241), *Heimskringla: The Chronicle of the Kings of Norway.* Online Medieval and Classical Library Release #15b. URL: http://omacl.org/Heimskringla/ (05.06.2006).

Prof. Dr. Vidar L. Haanes
Rectorul Institutului de Teologie Evanghelică din Oslo, Norvegia
(Trad. din engleză de prep. dr. Daniel Buda)

Saint Olaf (995-1030) – Patron Saint and Perpetual King of Norway or On King's Role in Christianization. *St. Olaf Haraldsson (995-1030), the patron saint of Norway, was a Viking king baptised in Rouen in 1012. A necessary background to understand the role of St. Olaf is found in the lives and works of the first Christian Emperor, Constantine the Great, and the Frankish king and Western Emperor, Charlemagne. King Olaf was settling Christian laws, bringing English clergy in Norway, in 1016. In 1028, he was forced into exile in Russia. Two years later he returned, but was slain in the battle of Stiklestad. The cult of St. Olaf spread in Scandinavia and England, and pilgrimage started to his reliquary in Nidaros Cathedral (Trondheim). He was canonised in 1164. The Divine Office for St. Olaf presents him as a martyr, Christian model and "perpetual King of Norway". St. Olaf was likened to Christ, who attained victory through his death. The feast of St. Olaf, July 29, is celebrated in Scandinavia, and the number of pilgrims to Nidaros increases every year.*

RT, 88 (2006), nr. 3, p. 90-97
Prof. Dr. Dimitrios Tselengidis

MONAHISMUL ŞI ORTODOXIA CREDINŢEI*

Monahismul ni se înfăţişează în istoria Bisericii ca aceea instituţie în cadrul căreia se slăveşte şi se adoră neîncetat Dumnezeul Treimic, se trăieşte autentic Evanghelia şi se cultivă viaţa cea nouă în Hristos. Constituie un adevăr istoric incontestabil faptul că monahismul a fost în perioadele dificile ale Bisericii nu numai apărătorul dogmelor, ci de multe ori şi principalul transmiţător, formator şi mediator al adevărurilor de credinţă. Atunci s-a creat şi s-a dezvoltat teologia bisericească primară, cunoaşterea ca şi teologie harismatică a Bisericii, care e şi harisma Ortodoxiei. În acest mod, monahismul s-a făcut cunoscut ca şi mărturisitor al Ortodoxiei în integralitatea ei. Această evlavie a cultivat-o şi în inimile oamenilor poporului lui Dumnezeu, menţinând în paralel vie credinţa Ortodoxiei.

Care au fost însă acele condiţii fundamentale care au dat monahismului posibilitatea de a se exprima în mod autentic, din perspectiva Bisericii, în privinţa ortodoxiei credinţei ei?

a) Condiţiile pentru ortodoxia credinţei

Cerinţele pentru ortodoxia credinţei monahilor ar trebui să fie căutate în modul vieţuirii lor. Plecând de la dimensiunea ascetică a vieţii şi trăind potrivit poruncilor evanghelice, monahii ajung la contemplaţie, la vederea lui Dumnezeu, devenind receptori ai teofaniei Dumnezeului-Treimic, potrivit promisiunii nemincinoase a lui Hristos, „Cel ce nu Mă iubeşte, nu-Mi păzeşte cuvintele. Şi cuvântul pe care-l auziţi nu este al Meu, ci al Tatălui Care M-a trimis"[1]. Exact această experienţă duhovnicească a vederii lui Dumnezeu constituie fundamentul sigur şi cerinţa absolut necesară a monahismului, nu numai în ceea ce priveşte exprimarea autentică a conţinutului credinţei ortodoxe, ci şi cu privire la apărarea credinţei în faţa ereziei.

În chip special, trăind viaţa sublimă după chipul comuniunii treimice a Persoanelor dumnezeieşti, e firesc ca monahii să păzească credinţa ortodoxă cu un sentiment

* Articolul „Μοναχισμός και Ορθοδοξία της πίστεως" al prof. dr. Dimitrie Tselengidis de la Tesalonic constituie o conferinţă susţinută în cadrul celui de al II-lea Congres al Monahismului Elen desfăşurat la Kalambaka, între 12-14 septembrie 2000. Prezenta traducere în limba română apare cu acceptul autorului.

[1] In. 14, 24.

special de răspundere. Această răspundere rezultă din cunoaşterea lor experimentală, din faptul că dogma ortodoxă delimitează şi apără viaţa de evlavie, de necuviinţă şi alienare. Credem că această experienţă a unităţii de credinţă neseparată de viaţă, l-a condus şi pe Vasile cel Mare să vorbească despre „marea predică a evlaviei"[2] Sfintei Treimi, care s-a descoperit în Biserică. Se ştie că evlavia vizează modul de viaţă şi că taina Sfintei Treimi se referă literalmente la conţinutul credinţei. Taina însă prin excelenţă a teologiei Bisericii o constituie – potrivit Marelui Vasile şi trăirea Bisericii – această predică prin excelenţă a evlaviei. Dar, precum dogma treimică, la fel şi celelalte dogme ale Ortodoxiei concretizează şi indică modul vieţuirii credincioşilor în Biserică.

Ortodoxia monahilor este rod al cunoaşterii adevărului. Cunoaşterea adevărului este trăire, pentru că presupune participare la adevăr. Această participare are un caracter existenţial, fiind atât rezultat al darului lui Dumnezeu, cât şi a sinergiei omului. Adevărul deci pentru monahi nu este teoretic, mental, adică acceptare în mod simplu a sa prin auz sau studiu de cunoaştere a conţinutului credinţei, ci taină care se trăieşte prin harul necreat al Sfântului Duh. Astfel, potrivit Sfântului Marcu Ascetul (ucenic al Sfântului Ioan Gură de Aur) „adevărul spune (Apostolul Pavel) după nădejdea credinţei spirituale se află ... nu numai din auzit, ci se crede prin harul Prea Sfântului Duh"[3]. De aceea şi firesc, potrivit Sfântului Macarie Egipteanul, „e cu neputinţă, fără Dumnezeu şi fără harul dat de El, să ni se comunice tainele dumnezeieşti şi să vedem înţelepciunea lui Dumnezeu sau bogăţia în Duh"[4].

Trăind în mod ascetic şi liturgic, monahii se luminează de către „Duhul adevărului" şi sunt conduşi de către Acesta spre plinătatea adevărului. Povăţuiţi printr-un mod de trăire de către Duhul adevărului spre însuşi Adevărul, „se odihnesc" în Acesta şi rămân acolo, netemându-se de ameninţări, chinuri sau moarte. În cazul de faţă se poate vorbi de maturitatea duhovnicească la care face aluzie Sfântul Vasile cel Mare, faţă de cei câţi se hrănesc cu hrana cea tainică (tare) a dogmelor „căci certitudinea stării de pruncie în Hristos, şi nu numai cea care necesită lapte, ci cea întărită de hrana cea tainică (tare) a dogmelor, îl desăvârşesc pe omul cel dinăuntru (lăuntric)"[5].

Perfecţiunea spirituală care caracterizează monahismul ortodox este strâns legată de conştiinţa ortodoxă şi de acrivia dogmatică. Nu este deloc întâmplător faptul că Sfântul Atanasie cel Mare a scris viaţa dascălului pustiului, a lui Antonie cel Mare, când disputele triadologice se găseau în expansiune. Cu claritate s-a observat că stâlpul Ortodoxiei a urmărit să prezinte desăvârşirea monahilor în legătură cu modul lor ortodox de gândire[6]. Potrivit lui Atanasie cel Mare, părintele său duhovnicesc îmbina poziţia sa ortodoxă cu desăvârşirea spirituală. „Şi credinţa mare minune este" scrie „şi evlavie"[7].

[2] Vezi *PG* 32, 392 C.
[3] *PG* 65, 1001 AB.
[4] *PG* 34, 904 B.
[5] *PG* 31, 920 A.
[6] Vezi Antoniou Papadopoulou, *Monahismul în faţa ereziei în Biserica primară, Tesalonic*, 1980, p. 35.
[7] Atanasie cel Mare, *Viaţa şi învăţătura Marelui Atanasie* 68, *PG* 26, 940 B.

Însă, deşi în monahism Ortodoxia cea vie coexistă în mod organic cu ortopraxia, erezia ne e deloc compatibilă cu evlavia. Adevărul de mai sus e exprimat de către părinţii ascetici în chip absolut, care nu admite nici o relativizare. Este imposibil, spun, ca ereticul să fie evlavios şi moral. „Precum este imposibil ca din zăpadă să iasă flacără, mai de necrezut este însă să existe smerenie în eretic", notează Sfântul Ioan Scărarul, „a celor credincioşi şi evlavioşi e biruinţa, şi aceasta deci a celor curaţi"[8]. Exact de aceea ereticii sunt caracterizaţi ca lipsiţi de virtute şi erezia ca impietate[9].

Biserica Ortodoxă nu a autonomizat niciodată adevărul şi dogma de viaţa şi de evlavia ei. Promovarea unilaterală a uneia dintre însuşirile sale distinctive s-a considerat de foarte timpuriu ca trădare a întregii ei identităţi. Viaţa curată se judecă şi se recunoaşte numai în funcţie de credinţa dreaptă. Şi credinţa dreaptă are răsplata şi rodul ei în curăţia vieţii. „Nici un folos vieţii curate din dogmele cele denaturate – notează Sfântul Ioan Gura de Aur – exact precum nici un folos nu este din dogmele cele sănătoase, dacă viaţa e întinată"[10]. Acelaşi sfânt ne asigură de altfel, că viaţa întinată este cauza pentru care cineva nu acceptă dogmele credinţei, „viaţa întinată este cauza neprimirii dogmelor celor desăvârşite"[11].

b) Caracterul ereziei

Dacă însă cunoaşterea şi trăirea adevărului definesc în mod succint Ortodoxia, atunci erezia este deviere de la această cunoaştere şi participare.

Potrivit Sfintei Scripturi, erezia e în primul rând învăţătură a demonilor şi e inspirată de către duhurile cele necurate[12]. În general, după literatura ascetică, însuşi diavolul a adus în lume toată credinţa falsă şi erezia, iar potrivit stâlpului Ortodoxiei, Sf. Atanasie cel Mare, erezia „nu este a apostolilor, ci a demonilor şi a tatălui acestora, a diavolului, şi mai mult stearpă, lipsită de judecată şi strâmbă le este raţiunea, precum a catârilor"[13]. În acelaşi duh al acestui fragment, Părinţii Sinoadelor Ecumenice îi caracterizează pe eretici în chip spiritual, ca alienaţi mintal.

Cu doi ani înainte de apariţia arianismului, dascălul deşertului a prevăzut uneltirile arienilor şi a vorbit despre poziţia lor „lipsită de judecată" şi „drăcească". În mod concret, Sf. Antonie cel Mare i-a văzut pe arieni în starea de contemplaţie, ca şi pe nişte catâri în Biserică[14].

Marii Părinţi ai Bisericii folosesc caracterizări dure faţă de erezie şi de eretici. Numesc erezia necredinţă şi ateism, iar pe eretici ca eterodocşi, necredincioşi şi atei.

[8] *PG* 88, 996 B.

[9] Vezi Atanasie cel Mare, *Epistolă către Adelfie Episcopul şi Mărturisitorul*, *PG* 26, 1076 C şi *Epistolă enciclică* 1-2, *PG* 25, 221-225.

[10] *PG* 59, 369.

[11] *PG* 57, 311.

[12] Vezi în legătură I Tim 4, 1.

[13] *Viaţa şi învăţăturile Sfântului Antonie cel Mare*, 82, *PG* 26, 957 BC.

[14] Vezi *Viaţa şi învăţăturile Sfântului Antonie cel Mare* 82, *PG* 26, 957 BC.

În special Sf. Atanasie cel Mare îi caracterizează pe eretici ca dușmani și tăgăduitori ai adevărului, lucrare a diavolului[15] și înaintemergători ai Antihristului[16].

Erezia se leagă în mod indisolubil cu rătăcirea în dubla ei înțelegere, adică devierea de la însăși adevărul și abaterea de la plinătatea vieții. „Precum cel ce revine pe calea cea dreaptă, pribegește în pământ străin, necunoscând unde se îndreaptă – remarcă Sfântul Nil Ascetul – astfel și omul pribegește necrezând în Triada cea deoființă"[17]. Și cine pribegește nu ajunge nici la scopul final și nici de siguranța căii nu are parte, având parte de moduri de viață ale ființei străine și alienate de viața sănătoasă.

Constituie o înțelegere comună în literatura ascetică faptul că în mod axiologic erezia se află deasupra oricărui păcat de moarte al omului. Și rațiunea este simplă. Erezia îl desparte pe om de Dumnezeu. În *Pateric* se spune că Sfântul Agaton, deși nu s-a indignat când a fost acuzat pe nedrept de abateri morale, nu a acceptat să fie acuzat de erezie. Și lămurindu-și poziția a remarcat: „căci erezia, despărțire de Dumnezeu este, și nu vreau să mă despart de Dumnezeu"[18]. Separarea credincioșilor de Dumnezeu o certifică în mod instituțional și Biserica în Sinoadele ei Ecumenice, prin excomunicări și anateme față de cei care nu primesc formularea ei dogmatică în Duhul Sfânt.

În scrierile ascetice este frecventă referirea și la aspectul moral al ereziei, ca strâns legat de importanța celui dogmatic. Astfel, lucrarea *Limonariu* a lui Ioan Moshu se referă în mod deosebit la caracterul dezbinător al ereziei, în contrast cu caracterul unificator al Bisericii. „Nimic altceva nu a creat schismele și ereziile în Biserică – spune un oarecare părinte ucenicilor săi – decât încrâncenarea de a nu ne iubi, pe Dumnezeu și unii pe alții"[19]. Încă și în viața Sfântului Pahomie citim că „discutând sfântul cu vizitatori anahoreți a simțit mare „duhoare". După plecarea lor i-a cerut lui Dumnezeu să-i arate motivul acelui miros. Dumnezeu îl înștiințează prin înger pe Sfântul Pahomie, că „dogmele necucerniciei care erau în sufletul acelor origeniști erau cauza acelei duhori". (E vorba de învățătura care se referă la preexistența sufletului și restaurarea (apocatastaza) tuturor). La recomandarea îngerului, Sfântul Pahomie îi recheamă pe vizitatorii săi și le face cunoscut că cel care acceptă învățătura lui Origen se separă de Dumnezeu și „în goliciunea lui Adam se îmbracă"[20].

c) Monahii, apărători ai credinței și luptători ai eresurilor

Având în vedere cele spuse în prima parte a introducerii noastre observăm că monahii se remarcă nu numai ca apărători ai evlaviei, ci și ai dogmei ortodoxe. În special, atunci când credința ortodoxă e în pericol, ei arată o foarte mare sensibilitate.

[15] Vezi *Epistolă către episcopii Egiptului și Libiei* 3, *PG* 25, 541C-544C.

[16] Vezi *Împotriva Arienilor* 71, *PG* 26, 25B și *Viața și învățăturile Sfântului Antonie cel Mare* 69, *PG* 26, 941A.

[17] *PG* 79, 1237C.

[18] *Patericul*, p. 12 a-b.

[19] Vezi *PG* 87, 2925B.

[20] Vezi *Despre sfinții Pahomie și Teodor. Paralipomena*, VEPES 40, 141 și 198-199.

În mod concret, însăşi sensibilitatea pe care o au monahii pentru păstrarea integralităţii credinţei este aceea care activează şi combaterea răspândirii ereticilor. Este firesc ca exponenţii vii ai teologiei harismatice să fie şi apărătorii credinţei şi luptătorii neînvinşi ai ereziei, deoarece erezia constă în faptul de tăgăduire a vieţii duhovniceşti a Bisericii. Astfel, luptându-se pentru credinţă, monahii se luptă în fond pentru păstrarea experienţei harismatice a Bisericii, care este de altfel şi propria lor viaţă. Atunci, datorită căldurii zelului lor îşi părăsesc singurătatea lor dragă şi din îngăduitori şi irenici ne apar ca „luptători". „Aceasta nu înseamnă că cei care sunt îngăduitori Îl trădează pe Dumnezeu prin isihie, ci mai mult sunt atunci războinici şi aprigi luptători"[21], remarcă în mod caracteristic Sfântul Grigore Teologul. Poziţia antieretică şi polemică a călugărilor, precum altădată şi a sfinţilor păstori ai Bisericii, în cazul de faţă nu trebuie înţeleasă greşit. Aici este vorba de apărare combativă. Când Biserica se confruntă cu un real pericol din cauza activităţii ereticilor, monahii se luptă, apărându-se, oferind măsura rămânerii statornice în credinţa primită. „Suntem luptători pentru moştenirea comună, a credinţei celei părinteşti sănătoase"[22], notează formatorul vieţii monahale, marele Capadocian. Astfel, monahii nu ezită să apere prin prezenţa şi prin cuvântul lor credinţa ortodoxă, chiar dacă aceasta are ca şi preţ însăşi viaţa lor.

Lupta monahilor nu se îndreaptă împotriva ereticilor, ci împotriva ereziei, care ameninţă să erodeze adevărul şi, în consecinţă, viaţa trupului Bisericii. Şi spunem aceasta, deoarece monahismul, exprimând duhul Bisericii, nu adoptă forţa împotriva ereticilor cu opinii contrare, ci dezvoltă o teologie polemică pentru a convinge prin raţionalitate şi prin exactitatea argumentelor, trimiţând în plus şi la viaţa duhovnicesc-bisericească a anumitor personalităţi harismatice. Ţinta acestei poziţii a monahului în provocarea ereticilor este dublă. Pe de o parte se apără trupul bisericesc de situaţii păgubitoare, în timp ce pe de alta, se oferă posibilitatea revenirii celor rătăciţi la credinţa cea sănătoasă a Bisericii. Aceasta se confirmă şi prin faptul că monahii, deşi folosesc un limbaj sever împotriva ereticilor, nu simt ură faţă de aceştia[23]. Astfel şi Sf. Antonie cel Mare este îngăduitor faţă de eretici înşişi, blând şi milostiv, cu toate că aceia se poartă arţăgos faţă de el.

Ortodoxia monahilor, ca trăire şi apărare a credinţei, a strălucit în primul rând în timpul apariţiei ereziilor. Astfel, în primii ani ai ivirii arianismului s-au distins în chip deosebit pentru lupta lor pentru apărarea credinţei, atât Sf. Antonie cel Mare în Alexandria, cât şi sfinţii monahi Iulian în Antiohia şi Ilarion în Palestina.

În special Sfântul Antonie a fost chemat de către episcopi să coboare în Alexandria pentru a-i întări pe credincioşi împotriva arienilor. Potrivit Sf. Atanasie cel Mare, prezenţa Marelui Antonie a avut mare ecou în rândul credincioşilor încercaţi, care „se bucurau auzind de la un astfel de bărbat anatematizând erezia cea luptătoare împotriva

---

[21] *PG* 35, 1112A.

[22] Marele Vasile, *Epistola* 243, *PG* 32, 908C.

[23] Vezi Atanasie cel Mare, *Viaţa şi învăţăturile Sfântului Antonie cel Mare*, *PG* 26, 937C.

lui Hristos"[24]. În mod concret, intrând în Alexandria, conducătorul vieții anahoretice le-a cerut credincioșilor „nici un fel de comuniune să nu aibă cu arienii", nici „credința cea vătămătoare a acestora să nu o aibă", considerând „prietenia" și „discuția" cu ei ca „pagubă" și „stricăciune" de suflet[25]. El însuși, nici maniheilor, nici altor eretici nu le-a vorbit prietenește sau „numai până la limita mustrării în cucernicie"[26]. În duhul acestei mustrări s-a mișcat cu mult succes Sfânta Melania. După cum ne informează Paladie, Sfânta Melania, prin acțiunile sale de filantropie, răbdare și dialog, a activat în mod energic în Ierusalim și a reușit întoarcerea în Biserică a pnevmatomahilor regiunii sale, în același timp contribuind și la înlăturarea schismei meletiene[27].

Din lupta antieretică a Bisericii face parte împreună cu monahii deșertului egiptean și organizatorul vieții cenobitice, Sfântul Pahomie.

Caracteristică este și situația Sfântului Ipatie, egumen în Constantinopol, care șterge din diptice numele lui Nestorie și rupe comuniunea cu el înainte de judecarea sa de către Biserică, pentru că nu-l considera episcop, ca eretic[28].

Apărători ai credinței ortodoxe se disting în continuare Sfinții Sava și Teodosie, în lupta pe care au dus-o pentru apărarea dogmei Sinodului IV Ecumenic.

Sfântul Eftimie, ca de altfel și monahii care erau cu el, rămân apărători ai dogmei de la Calcedon și nu se împărtășesc cu anticalcedonienii în contradicție cu autoritatea bisericească locală. Același sfânt se distinge în lupta împotriva lui Arie, a falselor învățături ale lui Origen, a lui Sabelie, Nestorie și Eutihie[29]. Prin statornicia de neînduplecat a sfârșitului Sfântului Maxim Mărturisitorul se înțelege, din punct de vedere uman, triumful hristologiei secolului al VII-lea și datorită acestuia e asigurat triumful învățăturii Bisericii despre libertatea lui Dumnezeu și a omului, în scopul respingerii atât a origenismului, cât și a monotelismului[30].

Ce să spunem despre primul dascăl al iconografiei Bisericii și apărător al icoanelor, primul și marele dogmatist al Ortodoxiei, Sfântul Ioan Damaschin, a cărui învățătură dogmatică despre sfintele icoane a fost însușită pe deplin și a primit caracter infailibil prin al VII-lea Sinod Ecumenic. Este caracteristic, și datorită importanței actualității sale, faptul că în *Expunerea exactă a învățăturii de credință*, Sfântul Ioan Damaschin îi condamnă fără ocolișuri pe conducătorii anticalcedonienilor. „De aceea, precum se știe, din două firi perfecte, deopotrivă dumnezeiască și omenească se crede că e unirea", notează, „nu după confundare, sau amestecare sau contopire, sau strigare precum inspiratul Dioscor, Eutihie, deopotrivă și Sever, și adunarea blestemată a acelora"[31].

---

[24] *PG* 26, 941B.
[25] Vezi *Viața și învățăturile Sfântului Antonie cel Mare* 68, *PG* 26, 940C.
[26] Vezi *Viața și învățăturile Sfântului Antonie cel Mare* 68, *PG* 26, 940B.
[27] Vezi *Istoria Lausiacă*, vol. II, p.16.
[28] Vezi *Viața Sfântului Ipatie* (trad. A. Arvaniti), Atena, 1973, p. 93-94.
[29] Vezi Schwarz (Ed.), Kyrillos von Skythopolis, Leipzig, 1939, p. 39-42.
[30] Vezi pr. Dumitru Stăniloae, *Maximou tou Omologitou, Mistagogia*, p. 39-40.
[31] Vezi *PG* 94, 993AB.

Ca şi mare apărător al teologiei icoanelor, în a doua perioadă a luptei contra icoanelor îl amintim pe Sfântul Teodor Studitul, care datorită luptei sale împotriva iconoclaştilor e exilat împreună cu alţi egumeni şi monahi.

Dintre mulţii mărturisitori şi sfinţi ai perioadei iconoclaste, datorită conciziei le vom aminti numai pe mărturisitoarele Teodosia şi Antuza şi pe mărturisitorul Ştefan cel Nou[32].

Însă şi după perioada de ocupaţie latină şi Sinodul de la Lyon, monahii se află în fruntea apărării credinţei. Ca şi îndrumători duhovniceşti trezesc conştiinţe, iar ca şi apărători ai Ortodoxiei apar în faţa latinilor uniţi şi zădărnicind unirea pregătită sistematic, fac prin lupta lor imposibil rezultatul atât al Sinodului de la Lyon (1274), cât şi al Sinodului de la Florenţa (1439).

În secolul al XIV-lea, teologul vederii lui Dumnezeu, Sfântul Grigore Palama, ca ieromonah apără cu îndârjire experienţa dumnezeiască a isihaştilor împotriva umanismului apusean şi se luptă împotriva teoriei lui *Filioque* a latinilor cu argumente imbatabile, demonstrând că apusenii s-au îndepărtat nu numai de credinţa în Dumnezeul-Treimic, dar şi de trăirea nemijlocită a lui Dumnezeu, atâta vreme cât nu pot să primească îndumnezeirea harismatică a omului de către harul dumnezeiesc necreat. Este relevant de altfel, pentru actualitatea sa, sfatul marelui isihast de a avea loc dialogul teologic cu romano-catolicii numai după excluderea lui *Filioque* din Simbolul de credinţă[33].

Însă şi în perioada turcocraţiei, monahii, dintre care mulţi erau mărturisitori şi martiri, avându-l ca şi conducător pe Sfântul Cosma Etolianul, au sprijinit în multe chipuri credinţa şi evlavia încercată a popoarelor ortodoxe.

În acelaşi timp, marii sfinţi colivari ai secolului al XVIII-lea, Neofit Kavsokalivitul, Nicodim Aghioritul şi Atanasie Parios, printr-o susţinută activitate teologică, au reuşit să respingă cu succes misiunile apusene în Răsăritul ortodox.

În sfârşit, şi în vremea noastră chipuri harismatice ale monahismului devin elemente de referinţă în privinţa unei orientări stabile a credinţei şi a vieţii, în confuzia pe care o creează diversele erminii ale conţinutului credinţei, în special în cadrul dialogului desfăşurat al ortodocşilor cu eterodocşii.

Prof. Dr. Dimitrios Tselengidis
Facultatea de Teologie, Tesalonic
(Traducere din limba greacă de dr. Ştefan Toma)

[32] Vezi Monahul atonit Teodorit, *Monahism şi erezie*, Atena, 1977, p. 78-79.

[33] Vezi Grigore Palama, *Despre purcederea Duhului Sfânt*, Cuvântarea I, 4, 27-31, P. Hristou (ed.), Grigore Palama, *Scrieri*, Tesalonic, 1962, vol. I, p.31: „Într-adevăr dar, nici raţiunea justificărilor nu ne face cinste, dacă nu încetaţi să introduceţi în Simbolul de credinţă adăugirea cea pentru noi şi mai înainte nouă vătămătoare, apoi se cere, dacă şi de la Fiul sau nu şi de la Fiul, Duhul Sfânt (purcede) şi luminarea cea bună a celor teofori să o acceptaţi".

Monachism and the Orthodoxy of Faith. *Professor Tselengidis's article describes monachism as an institution of the Church that authentically lives the truth of the Gospel and cultivates the new life in Christ and knowledge as charismatic theology of the Church. Appealing to patristic sources such as the theological thinking of Saint Basil the Great, Saint Gregory the Theologian, Saint Athanasius the Great, Saint Marc the Ascetic, Saint Nil the Ascetic, Saint Macarius the Egyptian, and even a short commentary by father Dumitru Staniloae on Saint Maximus the Confessor's Mystagogy, the Greek theologian states firmly that dogmatic truth defines and defends the authentic experience of the Church. Professor Tselengidis's study is intended to be an impetus to rediscover the true prophetic and charismatic role of contemporary monastic life.*

RT, 88 (2006), nr. 3, p. 98-103
† Visarion Răşinăreanu, Episcop vicar

DE LA CARACTERUL ONTOLOGIC AL DIALOGULUI, LA CARACTERUL DIALOGIC AL CREAŢIEI SAU COORDONATE TEO-SOCIO-ANTROPOLOGICE ALE CARACTERULUI DIALOGIC AL EXISTENŢEI, ÎN CONTEXTUL PREZENTULUI

Nimic nu este atât de firesc pentru noi ca a fi în comuniune cu alţii a avea nevoie unii de alţii şi a ne iubi unii pe alţii.
(Sf. Vasile cel Mare)

Încă din clipa în care ne deschidem ochii spre lumea în care trăim, devenim conştienţi de noi înşine, ca fiinţe inteligente care stabilesc relaţii cu tot ce le înconjoară, relaţionând cu existenţe şi lucruri care emit spre ele semnale şi spre care emit la rându-le, semnale ale prezenţei lor în spaţiul vast al deschiderii, al dialogului. De altfel, năzuinţa dintotdeauna şi primă a omului a fost aceea de a cunoaşte realităţile din afara lui şi, în egală măsură, de a se cunoaşte pe sine, întreprindere cu atât mai dificilă cu cât complexitatea fiinţei umane în raport cu mediul ei de existenţă este mai evidentă, conform Sfântului Grigorie de Nyssa[1].

Zoon politicon, mult întrebuinţatul concept aristotelian, stabileşte foarte clar din acest punct de vedere de identitatea omului, de fondul lui intim care este caracterizat de existenţa în interiorul unor comunităţi bine definite şi armonic ierarhizate. Şi spunem aceasta, doar pentru a sublinia şi mai pregnant că mediul cultural, împreună cu comunitatea, pe de o parte şi familia, pe de altă parte, îşi pun în mod indubitabil amprenta proprie asupra personalităţii şi identităţii fiecărui reprezentant al naturii umane în parte[2].

Este cazul şi oportunitatea în acelaşi timp, să evidenţiem aici contribuţia benefică a ştiinţei în sublinierea faptului că, interacţiunea socială este una dintre primele capacităţi ce se dezvoltă la copil[3] în baza unei „impulsii de afiliere", care este primitivă şi stă la baza relaţiilor familiale. Mai târziu, legăturile sociale complexe pe care le dezvoltă fiinţa umană vor avea ca fundament aceeaşi impulsie funciară[4]. Putem afirma, prin

[1] Dr. Nicolae Mladin, Mitropolitul Ardealului, *Studii de Teologie Morală,* Sibiu, Editura şi Tipografia Arhiepiscopiei, 1969, p. 124.
[2] Constantin Enăchescu, *Fenomenologia nebuniei,* Editura Paideia, Bucureşti, 2003, p. 58.
[3] Nicky Hayes, Sue Orrel, *Introducere în psihologie,* Editura All, Bucureşti, 1997, p. 326.
[4] Jaques Cosnier, *Introducere în psihologia emoţiilor şi a sentimentelor,* Editura Polirom, Iaşi, 2002, p. 69.

urmare, în acest moment că primele exigențe sociale sunt oferite de către mediul familial[5] în care se realizează o adevărată socializare a instinctelor[6].

De altfel, societatea este plasată de către experții domeniului, în desfășurarea istoriei, înaintea omului, ca prelungire a societății animale[7], ei revenindu-i rolul de a face din om un element apt pentru cultură și civilizație, prin intermediul educației. Responsabilitatea ce revine societății ca mediu în care se formează personalitatea umană în toată complexitatea sa este, fără doar și poate, una covârșitoare.

„Fiecare om este un lucru nou pe lume și este chemat să-și îndeplinească particularitatea sa în lume", afirmă filosoful Martin Buber[8]. Psihologul Vasile Pavelcu, aduce și el o contribuție importantă la lămurirea raporturilor/relațiilor ce se stabilesc între om și lume/societate, spunând că: „omul nu se poate adapta la un mediu schimbător decât cunoscându-se pe el însuși, dorințele, impulsurile, motivele și trebuințele sale"[9], deoarece, atunci „când realitatea e nefericită (sau nesigură, confuză, n.n.), în conformitate cu spusele lui Hegel, omul este alungat în el însuși și trebuie să caute aici acordul care nu mai poate fi găsit în lume"[10]. Ajungem astfel, prin nevoia conștientizată de introspecție, de autocunoaștere în vederea adaptării la mediu, la constatarea veridicității și valabilității formulării antice, aflată pe frontonul templului din Delfi, *cunoaște-te pe tine însuți*, cunoaștere care, iată, devine baza însăși a socializării.

Fără a eluda sau ignora contribuția științelor socio-umane la explicarea naturii relațiilor dintre om și lume și/sau om și societate, va trebui, totuși, să arătăm că înclinând spre observarea experienței comune, constatăm că cel mai adesea se aderă la societate doar pe bază de imitație sau din conformism și mai puțin pe baza unei reflexii personale profunde. Sociabilitatea, prin componenta ei motivațională ne apare astfel ca: „nevoie de altul", de deschidere către semeni sau de afiliere-grupare[11]. Foarte probabil este ca acest sentiment să se formeze în baza tendinței de a da anumitor persoane, prieteni, părinți etc., rolul de oglindă a noastră, acest duplicat construindu-se în prima copilărie „pe baza unei dialectici a celuilalt, în general mama, în ochii căreia copilul se oglindește ca fiind conform cu ceea ce ea așteaptă de la el [...]. Această situație îi permite copilului să gândească pentru că, identificându-se cu mama sa, el se poate raporta la o altă persoană – tatăl"[12].

S-a putut observa, credem, din cele expuse anterior că, în conformitate cu datele furnizate de științele a căror arie de cuprindere vizează domeniul socio-uman, socializarea reprezintă indicele normalității persoanei. Etapa incipientă a socializării

[5] Dr. I.I. Popescu (Sibiu), *Doctrina lui Freud*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Arad, 1927, p. 40.

[6] *Ibidem*, p. 162: „...instinctul nutriției, spune autorul, este socializat prin luarea mesei la oră fixă, în comun, ceea ce face ca nevoia nutritivă să nu mai fie pi animală, ea intrând în viața colectivă".

[7] Mihai Ralea, *Prelegeri de estetică*, Editura Științifică, București, 1972, p. 460 și 457.

[8] Apud, Gabriel Albu, *Introducere într-o pedagogie a libertății – Despre libertatea copilului și autoritatea adultului*, Polirom, Iași, 1998, p. 59.

[9] În *Drama psihologiei*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1972, p. 41.

[10] Citat de Alexandru Babeș în *Drama religioasă a omului...*, p. 44.

[11] În *Psihologia vieții cotidiene*, vol. coordonat de Mielu Zlate, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 137.

[12] Francoise Dolto, *Un psihanalist vă răspunde*, vol. I, Editura Trei, 1997, p. 183.

dialectico-dialogice a individului, se desfăşoară în cadrul familiei, constituită ca mediu de apariţie şi formare a copilului prin raportarea directă la ceilalţi şi, mai departe, prin aceştia, la societate în totalitatea sa. Nu este, însă, suficient dacă spunem aceste lucruri şi, oricât de perfecţionate şi de eficiente ar fi instrumentele de lucru ale ştiinţei, reflexia teologică scrutează mult mai în profunzime perspectivele existenţei social-dialogice ale fiinţei umane.

În momentul în care ne situăm în registrul teologic al percepţiei, observăm că normalitatea persoanei nu se rezumă doar la socializare, doar la ceea ce este natural pentru individ, ci, vizează ceea ce este natural pentru persoană, întrucât individul contează, din punct de vedere creştin, dacă este văzut ca persoană. Ori, pentru persoană este naturală nu atât socializarea, cât comuniunea eclesială al cărei ideal este mântuirea sufletească. Tocmai de aceea, întrebarea pe care o vedem apărând cu oportunitate în acest moment este aceasta: socializarea, ca ideal al afirmării identităţii individului, are legătură şi, în ce măsură, cu idealul persoanei – mântuirea, predicată de şi, în Biserică? În orice caz, putem spune încă de pe acum că, socializarea nu implică mântuirea, deoarece punerea împreună sau în acord a unor oameni nu promovează idealul de comuniune plenară la care aspiră Biserica şi, aceasta, în pofida afirmaţiei că, „nu există dualism ontologic întrе Biserică şi lume, între sacru şi profan, dualismul, dacă există, fiind numai de ordin etic"[13].

Ar fi de remarcat astfel, în urma consideraţiilor făcute anterior, faptul că perspectiva teologică, dacă nu lărgeşte orizontul socializării, cel puţin îl îmbogăţeşte şi îi aprofundează bazele, arătând că şi în Noul Testament se vorbeşte despre educaţie dar, aici educaţia are un caracter deschis, centrat ca şi întregul creştinism de altfel „pe transformarea întregii umanităţi într-o familie unică"[14]. Iar în această familie, ca în oricare alta, fiecare membru îşi are locul şi rolul său bine determinat, asumat şi perfect armonizat cu rolurile celorlalţi membri ai acestei familii, în centrul căreia se află chestiunea teologică din care îşi extrage fiecare membru al „familiei" identitatea. Astfel, în timp ce unii, cei mai destoinici, sunt chemaţi să înveţe, ceilalţi au datoria de a asculta, fără însă ca acest lucru să se practice în exclusivitate, doar de către unii dintre membrii acestei mega-familii, deoarece „fiecare credincios este chemat de Mântuitorul Însuşi a mărturisi înaintea oamenilor"[15], fiecare este pus să răspundă şi să-şi răspundă la întrebarea: „Ce să fac că să mă mântuiesc? Cum să moştenesc viaţa eternă?"[16].

Dar, concepţia creştină plasează omul nu numai în relaţie cu societatea, ci şi cu cosmosul şi cu Dumnezeu[17], temeiul relaţionărilor despre care vorbeam fiind, de fapt, situat în însăşi structura creată a omului zidit prin sfat divin, „după chipul lui Dumnezeu"

---

[13] Antonie Plămădeală, *Biserica slujitoare*, Sibiu, 1986, p. 257.

[14] Constantin Cucoş, *Educaţia religioasă – repere teoretice şi metodice*, Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 46.

[15] Serghei Bulgakov, *Ortodoxia*, Editura Paideia, Bucureşti, 1997, p. 60.

[16] Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Dicţionar de Teologie Ortodoxă*, EIBMBOR, Bucureşti, 1994, p 108.

[17] La Dr. Nicolae Mladin, *op. cit.*, p. 136.

(Fac. 1, 27) și aflat, ca microcosmos, într-o perpetuă raportare dialogică la macrocosmosul pe care-l recapitulează și a cărui reflexie este în acest punct al elaborării aflându-ne, am putea crede că ne aflăm în fața unei probleme și a unei fracturi insurmontabile, datorită diferenței dintre Dumnezeu/Ființa necreată, pe de o parte, Care, în ce privește ființa Sa este inaccesibil creaturii și, om-cosmos/ființa creată, pe de altă parte. Creștinismul rezolvă însă această problemă arătând că, pentru a avea posibilitatea existenței și mișcării, creatura participă la puterile sau lucrările dumnezeiești[18]. Mai mult decât atât, Dumnezeul pe Care îl cunoaște teologia creștină nu este o natură impersonală, ci, o Treime de Persoane Care creează lumea după „modelul" propriei existențe, adică din elemente care au imprimată o raționalitate (aspect accentuat în special de Sf. Maxim Mărturisitorul) ce dinamizează și pune în dialog diferitele sectoare ale întregului mecanism al universului, așa încât putem spune că, „fundamentul întregii existențe este realitatea ipostatică *întreită*", numită de părintele Dumitru Stăniloae „Realitate Personală divină" sau „Realitate Personală supremă"[19]. Același părinte arată că „omul nu se mulțumește numai cu trăirea în relativul său și al celorlalte existențe relative, ci vrea o relație/dialog cu absolutul – de ce? – pentru ca să primească și el posibilitatea unei trăiri în absolutul nemărginit și netrecător"[20].

Însă, încă de la apariția Bisericii creștine, cea care a promovat și promovează în continuare această doctrină/concepție și, poate chiar de mai înainte, s-a făcut vădită o distincție clară, „o continuă și neînduplecată dialectică între predicarea evangheliei creștine și cunoscutele evenimente politice și culturale de atunci"[21]. Rezultatul a fost o diminuare la maxim a dialogului, până la apariția unui hiatus între Împărăția lui Dumnezeu și lume sau între creștinism și lume, două realități de ordine diferite între care poate exista cel mult o tangență, nicidecum o juxtapunere. Aceasta a făcut ca un scriitor creștin din primele veacuri să prezinte ruptura aceasta dintre creștini și societate în cuvinte ca acestea: „Creștinii nu se deosebesc de restul oamenilor [...], nu trăiesc separat în orașele lor proprii, nu vorbesc vreo limbă diferită, nici nu practică un mod de viață straniu, totuși [...], deși locuiesc acasă, în țările unde s-au născut ei, se comportă ca niște străini. [...] Cu toate că trăiesc în trup, ei nu trăiesc după trup. Iubesc pe toți oamenii, dar sunt persecutați de toți [...] sunt dezonorați, totuși sunt slăviți prin înjosirea lor; huliți, dar răscumpărați. Ei răsplătesc calomnia cu binecuvântarea, insulta, cu delicatețea"[22]. În urma celor spuse anterior, am putea să ne punem întrebarea: Să fie, totuși, creștinismul, asocial?

Paradoxal, au existat totuși de-a lungul istoriei și contacte/tangențe care au reușit în cele din urmă să structureze un dialog, la nivel conceptual și nu numai, între cele

---

[18] Nikolaos Matsoukas, *Istoria filosofiei bizantine*, trad. de Pr. Prof. Dr. Constantin Coman, Nicușor Deciu, Editura Bizantină, București, p. 89.

[19] Cf. Silviu Eugen Rogobete, *O ontologie a iubirii Subiect și Realitate Personală supremă în gândirea părintelui Dumitru Stăniloae*, Editura Polirom, Iași, 2001, p. 89.

[20] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, EIBMBOR, București, p. 13.

[21] Nikolaos Matsoukas, *op. cit*, p. 78.

[22] *Epistola către Diognet*, 5, pp. 176-177, apud. Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *op. cit.*, p. 111.

două realităţi evocate, Logosul fecundând gândirea filosofică precreştină. Mai târziu, în secolul al IV-lea şi în următoarele, până în prezent, această gândire a fost receptată de către Biserică, constituind instrumentul de care s-a folosit creştinismul pentru a-şi defini şi contura identitatea pe fondul lumii şi în raport cu ea, pe de o parte, iar, pe de altă parte, pentru a-şi formula şi a-şi face cunoscute învăţăturile lumii întregi. Prin urmare, la nivelul gândirii şi al limbajului, cele două dimensiuni umane (dimensiunea socială şi cea eclesială) vin în contact în mod punctual, dialoghează, ceea ce este benefic, societatea în ansamblu având nevoie de o purificare şi susţinere a tuturor palierelor sale, de la gândire, limbaj, până la comportament şi până la nivelul relaţionărilor dialogal-existenţiale. Când se va ajunge însă aici, va fi vorba, deja, despre transfigurarea eshatologică a lumii, în ansamblul ei.

Totodată, trebuie evidenţiat faptul că, această susţinere în existenţă prin păstrarea identităţilor tuturor elementelor universului, această afirmare a caracterului de unitate într-o diversitate dialogică a fiinţelor create (prin intermediul harului divin prin care Dumnezeu este prezent în lume), este afirmată în permanenţă de către creştinism. Lumea secularizată, lumea ruptă de Biserică nu manifestă decât o tendinţă de uniformizare sufocantă, o tendinţă de anulare a dialogului dintre identităţile diferitelor existenţe care apar în orizontul ei fenomenologic.

Societatea umană contemporană, cum, de altfel, societatea umană din toate timpurile, ne problematizează cu privire la relaţiile complexe ce se stabilesc între indivizii care o constituie şi la raţiunea de a fi a acestor relaţii care, în definitiv, constituie individul însuşi. Însă, datorită suprimării dialogului dintre lume şi Biserică, individul face constatarea amară şi, conştientizează tot mai adesea faptul că „prin credincioşia în Dumnezeu devii străin în propria ţară (societate, lume, n.n.). Cel ce stă în Biserică, cel ce încearcă să trăiască consecvent credinţa creştină se va simţi curând şi adesea străin în propria ţară, deşi atât de insistent se adevereşte că în această ţară creştinismul ţine de cele mai profunde rădăcini ale ei. Obişnuinţele vieţii şi libertăţii noastre, multiculturalitatea progresivă, ignoranţa religioasă, dar şi problemele interne ale diferitelor comunităţi de credinţă creează mereu şi mereu impresia împovărătoare de a fi neînţeles şi nedorit, inexistent în acelaşi timp”[23]. Creştinul, din punctul de vedere al socializării este, astfel, ratat. Cum să ne gândim că ar putea să existe punţi de comunicare/legătură într-o atare situaţie? Are cineva curajul să îşi mai asume o identitate creştină în atare situaţie?

În contextul istoric actual, facem cu toţii o experienţă unică şi anume, aceea a unităţii neamului omenesc. Evanghelia, proclamă la rândul ei, o unitate dialogică: „instaurarea împărăţiei în sânul căreia Hristos va fi toate în toţi”, ceea ce înseamnă a observa o compatibilitate de scop între creştinism şi momentul istoric pe care îl traversăm[24].

[23] Christoph von Schonborn, *Oamenii, Biserica, Ţara. Creştinismul ca provocare socială*, Editura Anastasia, 2000, p. 40.

[24] La Mitropolit Nicolae Corneanu, *În pas cu vremea*, Editura Mitropoliei Banatului, Timişoara, 2002, pp. 11-12.

Pe de altă parte, eludarea faptului că din această unitate, din această familie mare a întregului neam omenesc fac parte toți cei pe care I-a chemat la sine Hristos, adică: săracii, bogații, robii, tiranii condamnații și călăii acestei lumi[25], înseamnă a eluda însuși adevărul, a cărui natură este colectivă, socială, ba chiar civilă; „este adevărat acel lucru asupra căruia ne punem de acord"[26], iar ajungerea la un acord nu se poate face decât prin afirmarea fondului nostru creștin intim, care este „chipul lui Dumnezeu" din noi, o realitate dialogică.

În încheiere, am dori să arătăm că identitatea creștină și cea socială sunt, ambele, identități care au la bază și se formează luând ca punct de plecare dialogul. Creștinismul vede Creația întreagă transfigurată, ceea ce înseamnă că ea nu contează *doar* ca univers sau lume, ci, mai ales ca Biserică, după cum omul, nu prezintă importanță pe fondul existenței atât ca individ alăturat prin juxtapunere altor indivizi cât, mai ales, ca persoană deschisă spre dialogul cu alte persoane sau cu o Realitate Tri-Personală Absolută, Care este Dumnezeu.

De aceea, doar dialogul se poate constitui în acea metodă unică prin care toate ființele umane pot să reflecteze „asupra sensului ultim al vieții și asupra modului de a trăi în concordanță cu acesta"[27], deoarece, Însuși „Dumnezeu-Sfânta Treime, principiu de comunicare, de comuniune, de schimbare și de înnoire, vrea ca toți să fie una după cum El este una"[28].

Iar, dacă El vrea acest lucru, cine suntem noi, oamenii, să vrem altceva, de vreme ce, după cuvântul Sfântului Vasile cel Mare, „nimic nu este atât de firesc pentru noi ca a fi în comuniune cu alții, a avea nevoie unii de alții și a ne iubi unii pe alții?"

† Visarion Rășinăreanu
Episcop vicar, Arhiepiscopia Ortodoxă Română Sibiu

From the Ontological Character of Dialogue, to the Dialogic Character of Creation or Theological-Social-Anthropological Coordinates of Existence Today. *Christian and social identities are both founded and built on dialogue. Christianity sees the entire creation transfigured, which means that, it is not only important as universe or world but it is especially important as Church. That is to say, the human being is not important as individual cohabiting with other individuals but as a person who is open to dialogue with other persons or with a Triune Absolute Reality, represented by God.*

[25] Cf. Miguel de Unamuno, *Agonia creștinismului*, Editura Institutul European, Iași,1993, p. 72.
[26] *Ibidem*, pp. 18-19.
[27] Leonard Swidler, *După Absolut. Viitorul dialogic al reflecției religioase*, trad. de Codruța Cuceu, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2002, p. 9.
[28] La Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Ortodoxia în Europa. Locul spiritualității române*, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1995, p. 163.

RT, 88 (2006), nr. 3, p. 104-137
Drd. Gabriela Maria Paşcalău

FAMILIA – IMPORTANȚA ŞI ROLUL EI ÎN LUMINA REVELAȚIEI BIBLICE VECHI TESTAMENTARE*

INTRODUCERE

1. Conceptul de familie

În Vechiul Testament, conceptul de familie este redat prin noțiunea – בֵּית־אָב-'bet-av' = casa tatălui, casa părintească, ce definea o familie mai largă, dar cu descendenți dintr-un singur strămoş. Familiile mari puteau să aibă până la o sută de persoane.

Familia este celula socială prin excelență. Este o societate mică, o societate în miniatură. Societatea care are la bază o viață familială sănătoasă, morală şi materială, ea însăşi este sănătoasă, cu largi perspective de viitor, iar societatea ale cărei celule au început să se destrame, acea societate este sortită pieirii[1].

Familia este baza existenței omenirii: naşterea şi educarea omului – iată toată plămada vieții. Dar mai mult, familia este temelia întregii culturi contemporane, a întregii vieți de stat şi sociale. Familia este cea mai legitimă şi cea mai normală manifestare a vieții, ea este viața însăşi. Şi căsătoria nu va pieri, atâta vreme cât nu va pieri viața[2].

După Sfânta Scriptură, familia este un aşezământ rânduit de Dumnezeu şi care datează de la facerea primilor oameni creați în mod special şi binecuvântați ca să fie rodnici, să se înmulțească şi să umple pământul şi să-l stăpânească: „Creşteți şi înmulțiți-vă şi umpleți pământul şi supuneți-l!" (Fac. 1, 28).

א תָם וַיְבָרֶךְ אֱל הִים וַיֹּ אמֶר לָהֶם אֱל הִים פְּרו · ו ·רְבו · ·מִלְאו · אֶת־הָאָרֶץ וְכִבְשֻׁהָ :

Ioan Damaschin: Cuvintele „creşteți şi vă înmulțiți" (Fac. 1, 28) nu indică numai decât înmulțirea oamenilor prin împreunarea conjugală. Dumnezeu putea să facă să se înmulțească neamul omenesc şi în alt chip, dacă ar fi păzit până la sfârşit necălcată porunca. Dar Dumnezeu, prin preştiința Sa, cel care ştie pe toate înainte de naşterea lor, ştiind că au să calce porunca şi au să fie condamnate la moarte, a făcut bărbatul şi femeia şi a poruncit să crească şi să se înmulțească..."[3]

---

* Lucrare în cadrul pregătirii pentru doctorat, la disciplina Studiul Vechiului Testament, întocmită sub îndrumarea Pr. Prof. Dumitru Abrudan, care a dat şi avizul pentru publicare.

[1] Andre Baudrillart, *Moeurs paiennes – Moeurs chretiennes*, vol. I, Paris, 1929, p. 23, apud Diacon Gheorghe Papuc, „Despre familie în Vechiul Testament, în *MA*, nr. 11-12, 1960.

[2] N.E. Niewiadomsky, *Castitatea şi căsătoria*, traducere de D. I. Balaur, Editura „Lumină din Lumină", Bucureşti, 1993, p. 17.

[3] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, cap. 24, „Despre feciorie", ediția a-3-a, traducere de D. Fecioru, Editura Scripta, Bucureşti, 1993, p. 197.

2. Originea familiei

Dintru început, Dumnezeu l-a creat pe om sociabil. Existența lui singuratică ar fi fost un nonsens, pentru că în această stare nu ar fi fost posibil să-și îndeplinească scopul.

Dumnezeu a hotărât să-i facă ajutor pe măsură, adică femeia, pe care a luat-o chiar din trupul său, instaurând monogamia: „Și l-a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut ‚bărbat și femeie i-a făcut” (Fac.1, 27).

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אוֹתוֹ זָכָר | וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם :

Dumnezeu a zidit dintru început bărbatul și femeia, formând prima familie, pentru ca sub forma aceasta să-și realizeze menirea lor în lume: rodnicia și stăpânirea pământului. Facerea Evei din coasta lui Adam, în viziunea divină, vrea să arate că cele două ființe omenești, care au aceeași origine, formează un întreg, cele două jumătăți fiind atrase una spre cealaltă printr-o tainică simpatie, până la contopire: „Atunci Domnul Dumnezeu a adus asupra lui Adam un somn adânc, și el a adormit; și a luat una din coastele lui și locul ei l-a plinit cu carne”

ויפל יהוה אלהים תרדמה עַל־הָאָדָם וַיִּישָׁן וַיִּקַּח אַחַת מִצַּלְעֹתָיו וַיִּסְגֹּר בָּשָׂר תַּחְתֶּנָּה :

„Iar coasta pe care Domnul Dumnezeu o luase din Adam a prefăcut-o în femeie și a adus-o la Adam”

וַיִּבֶן יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הַצֵּלָע אֲשֶׁר־לָקַח מִן־הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיְבִאֶהָ אֶל־הָאָדָם :

„Și a zis Adam: „De data aceasta iată os din oasele mele și carne din carnea mea! Ea se va numi femeie, pentru că a fost luată din bărbatul ei” (Fac., 2, 21-23).

וַיֹּאמֶר הָדָם זֹאת הַפַּעַם עֶצֶם מֵעֲצָמַי | בָּשָׂר מִבְּשָׂרִי לְזֹאת יִקָּרֵא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ
לֻקְחָה־זֹּאת :

Cuvintele „os din oase...” arată înrudirea dintre bărbat și femeie și justifică necesitatea tovărășiei. Evreiescul „ ișah” – אִישָׁה – (pl. נָשִׁים = femeie, soție) determină mai de aproape adevărul că femeia a fost creată din bărbat, decât românescul „femeie”. Cuvântul „iș”- אִישׁ (pl.אֲנָשִׁים = om, bărbat) și „ișah”-אִישָׁה (femeie, soție) s-a format prin adăugirea terminației „ah” -אָה- la masculinul „iș” -אִישׁ[4].

Omul, prin creație, primește de la Dumnezeu maiestatea, puterea și inteligența; prin femeie, primește sprijinul și mângâierea. Cei doi se vor completa în chip fericit, cu condiția ca ei să fie o unitate inseparabilă, o familie. Adam își dă seama de acest fapt zicând: „De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va lipi de femeia sa și cei doi vor fi un trup” (Fac. 2, 24). Mântuitorul Hristos, răspunzând fariseilor care-L ispiteau referitor la divorț, completează atât de minunat: „...așa încât nu mai sunt doi, ci un singur trup. Deci, ceea ce a unit Dumnezeu, omul să nu despartă” (Mt, 19, 6).

---

[4] Pr. Dr. Nicolae Neaga, „Personalități feminine în epoca Vechiului Testament” în *MA*, nr. 9-10/1959, p. 659

Dumnezeu consfinţeşte legătura dintre bărbat şi femeie, poruncindu-le: „Creşteţi şi vă înmulţiţi şi umpleţi pământul şi îl stăpâniţi" (Fac. 1, 28); instituie marea Taină a Căsătoriei şi pune bazele primei familii, modelul familiei viitoare.

În starea paradisiacă, familia a cunoscut desigur cea mai frumoasă perioadă din viaţa ei. Colaborarea, respectul şi buna înţelegere domneau deplin la prima familie. Soţii Adam si Eva trăiau într-o egalitate şi armonie deplină. După cădere, prima repercusiune este aceea că prin cuvintele Domnului: „Atrasă vei fi de bărbatul tău şi el te va stăpâni" (Fac. 3, 16), soţia este pusă deja într-o stare de oarecare dependenţă faţă de soţ, situaţie de care soţul va abuza, dând naştere la ceea ce în istoria familiei se cheamă *poligamie*[5].

3. Însuşirile primei familii

Prima familie avea anumite însuşiri voite chiar de Dumnezeu, care trebuiau să se transmită ca moştenire sfântă tuturor familiilor viitoare:

a. *indisolubilitatea*. Această legătură trainică se fundamentează pe actul divin al facerii femeii din trupul bărbatului. Această însuşire este bazată pe dorinţa soţilor de a nu se despărţi niciodată.

b. monogamia. Dumnezeu creează un singur bărbat şi o singură femeie. Monogamia este expresia cea mai adevărată a unităţii familiei, având de împlinit mesajul divin privitor la perpetuarea neamului omenesc (cf. Fac. 1, 28). Poligamia este socotită drept un abuz al libertăţii omului, care poate conduce la mari necazuri în familie şi societate (cf. Deuter. 21, 15-17), de aceea nu e recomandată niciodată (cf. Mt. 19, 8). **Iosif Flaviu**: „Dacă cineva are două soţii şi uneia îi arată mai multă cinste şi bunăvoinţă pentru că o iubeşte, e mai frumoasă sau are alt temei, iar alteia îi vădeşte mai puţină atenţie şi drăgălăşenie şi, în pofida faptului că fiul adus pe lume de femeia îndrăgită este mai mic decât cel zămislit cu cealaltă, datorită înclinării sale faţă de mama lui, tatăl se străduieşte să-i dea aceluia dreptul întâiului născut, spre a-i dărui o parte îndoită din averea paternă (aşa cum prevede legea), să nu i se îngăduie acest lucru. N-ar fi drept ca fiul mai vârstnic, a cărui mama este preţuită mai puţin, să fie lipsit de întâietatea garantată de către tatăl său (cf. Deuter. 21, 17)[6]. Ieşită din mâna lui Dumnezeu, familia este monogamă. Mai târziu însă, când omul se îndepărtează de Dumnezeu, devine poligam, cu urmări grave atât pe linie socială, dar mai cu seamă în latura ei religios-morală (cf. Fac. 29, 30-31). Dumnezeu a admis poligamia în vederea răspândirii şi înmulţirii neamului omenesc. În general, poporul Israel a păstrat monogamia cu excepţia cazurilor când într-o familie nu existau urmaşi, iar regii şi oamenii bogaţi au urmat poligamia (I, Regi, 1, 2; III, Regi, 1, 5-18; 11, 1-4). Pentru israeliţi, monogamia a rămas instituţia ideală rânduită de Dumnezeu.

---

[5] Diac. Gheorghe Papuc, *art. cit.*, p. 34.

[6] Flavius Josephus, *Antichităţi iudaice*, IV, 8, 23, vol. 1, traducere de Ion Acsan, Editura Hasefer, Bucureşti, 2000, p. 219.

c. *curățenia și sfințenia. Curată* era legătura dintre Adam și Eva înaintea căderii în păcat pentru că nu cunoșteau concupiscența carnală, stare redată în Vechiul Testament prin expresia „ erau amândoi goi și nu se rușinau" (Fac. 2, 25); *Sfântă* era familia pentru că a primit binecuvântarea lui Dumnezeu: „Și Dumnezeu i-a binecuvântat..." (Fac.1, 28).

4. Funcțiile familiei

Familia s-a bucurat de mare respect la poporul evreu, care în mod figurat a considerat că stă la temelia oricărei organizații politico-sociale și religioase[7].

a. *funcția socială.* Pentru vechii evrei, familia era celula de bază a societății; era ceea ce am putea numi o „entitate juridică", aparținea unui neam – „mișpaha" - מִשְׁפָּחָה , iar aceasta făcea parte dintr-un trib sau seminție – „șebet" – שֵׁבֶט. Membrii unei familii se simțeau într-adevăr a fi același „os" și „carne", iar „a avea același sânge" însemna „a avea același suflet"[8]. Situația fericită sau nefericită a unuia din membrii familiei avea un impact puternic asupra tuturor membrilor acelei familii. După învățătura rabinilor, cel ce nu se simțea „păzitorul fratelui său" (cf. Fac. 4, 9) trebuia socotit asemenea lui Cain[9].

b. În vechime, ca și astăzi, de asemenea, familia a avut o constantă și predominantă *funcție religioasă*. În sânul ei s-au transmis copiilor primele cunoștințe despre Dumnezeu. Cuvintele părinților au constituit cea mai bună cateheză. Un loc important în cadrul acestor cateheze familiare mai constituie reamintirea felului în care Dumnezeu a salvat poporul Său: „Istorisiți în auzul fiilor voștri și al fiilor fiilor voștri câte am făcut... Ca să cunoașteți că Eu sunt Domnul" (Ieș. 10,2; Deuter 4,9).

Tot de ambianța familială ținea și funcția cultică, legată mai cu seamă de prăznuirea sărbătorii Paștelui (Pesah – פֶּסַח), care se celebra în familie, reunindu-i pe toți membrii unei familii, iar capul familiei fiind un fel de oficiant: „Și când vor zice copiii voștri ce înseamnă rânduiala aceasta? Să le spuneți: Aceasta este jertfa ce o aducem de Paști Domnului" (Ieș. 12, 26-27; 13, 8, 12-15).

[7] Pr. Prof. Dr. D. Abrudan, Diac. Prof. Dr. E. Cornițescu, *Arheologia* Biblică, EIBMBOR, București, 1994, p. 126.

[8] Daniel-Rops, *La vie quotidiene en Palestine au Temps de Jesus*, Paris, 1961, p.142, apud Pr. Dr. Constantin Mihoc, *Taina Căsătoriei și familia creștină în învățăturile marilor Părinți ai Bisericii din secolul IV*, Editura Teofania, Sibiu, 2002, p. 17.

[9] *Ibidem*, p. 18.

II. CĂSĂTORIA

1. Generalităţi

Sf. Ioan Damaschin: „Omul a fost plăsmuit din pământ virgin. Din Adam numai a fost făcută Eva. În Paradis domnea *fecioria*... După călcarea poruncii, când au auzit: „Pământ eşti şi în pământ te vei întoarce" (Ps. 23, 1), când prin călcarea poruncii a intrat moartea în lume, atunci „a cunoscut Adam pe Eva, femeia lui, şi a zămislit şi a născut" (Fac. 4, 1). Pentru aceea a fost înfiinţată căsătoria, ca să nu se distrugă şi să se desfiinţeze, din pricina morţii, neamul omenesc, pentru că, prin naşterea de copii, avea să se mântuiască neamul omenesc[10].

Sfântul Ioan Gură de Aur: „Iar Adam a cunoscut pe Eva, femeia lui" (Fac. 4, 1). „Uită-te când s-a întâmplat asta! După călcarea poruncii, după scoaterea din Rai! Atunci a luat început unirea trupească dintre Adam si Eva. Înainte de călcarea poruncii, duceau viaţă îngerească şi n-a fost vorba deloc de unire trupească.... Deci, la început şi dintru început, a stăpânit *fecioria*; dar când a intrat, prin trândăvie, neascultarea şi şi-a făcut intrare păcatul, fecioria a zburat, pentru că cei dintâi oameni s-au făcut nevrednici de măreţia unui atât de mare bun, şi a intrat, deci, în lume, legea unirii trupeşti. Gândeşte-te dar, iubite, cât de mare este vrednicia fecioriei. Gândeşte-te că depăşeşte firea omenească, că are nevoie de harul cel de sus..."[11].

„Iar Adam a cunoscut pe Eva, femeia lui, şi zămislind, a născut pe Cain" (Fac. 4, 1). După ce prin neascultare a intrat păcatul şi după ce sentinţa lui Dumnezeu i-a făcut muritori, Dumnezeu, rânduind, potrivit înţelepciunii Lui, dăinuirea neamului omenesc, a îngăduit ca neamul omenesc să se înmulţească prin unirea trupească. „Şi a zis Eva: Am dobândit om prin Dumnezeu" (Fac. 4, 1). Vezi că pedeapsa a făcut-o mai înţeleaptă pe femeie? Nu socoteşte copilul născut datorită firii, ci lui Dumnezeu, şi-şi arată faţă de El recunoştinţa ei. Ai văzut că osânda a ajuns pentru Adam şi Eva temei de povăţuire? „Am dobândit, spune femeia, om prin Dumnezeu". „Nu firea mi-a dăruit copilul", spune ea, „ci harul cel de sus".[12]

Căsătoria este mai mult decât un contract între un bărbat şi o femeie. Este o taină, o instituţie a cărei semnificaţie cosmică este legiuită de motive religioase. Contractând căsătorii, bărbaţii şi femeile participă la cosmosul divin. Marele preot nu putea celebra riturile de Yom Kipur –יוֹם־כִּיפֻּר – dacă nu era căsătorit. În epoca talmudică, un înţelept era rareori necăsătorit. Conform Talmudului, printre îndatoririle unui bărbat faţă de fiul său se număra şi aceea de a-i găsi o soţie. **Sfântul**

---

[10] Sf. Ioan Damaschin, *op.cit.*, p. 196.

[11] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la facere*, (I), Scrieri. Partea I (*PSB* 21), traducere de Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, Bucureşti, 1987, p. 213.

[12] *Ibidem*, p. 214.

Ioan Gură de Aur dă exemple grăitoare împotriva celor care opresc nunta, considerând-o ca un obstacol sau ca ceva rău în viața celor ce slujesc lui Dumnezeu. Și spune el: „ Isaia, privitorul serafimilor, cel ce n-a stins darul, deși a fost legat prin nuntă... Și aceasta ca să-ți dovedească că nu însoțirea este rea, ci desfrânarea... Oare însoțirea este împiedicătoare? Femeia ți s-a dat ajutătoare, iar nu vrăjmașă. Oare prorocul n-a avut femeie? Dar duhul n-a oprit însoțirea... Moise n-a avut femeie? Dar a despicat piatra, a schimbat văzduhul, a vorbit cu Dumnezeu, și a oprit urgia cea dumnezeiască. Avraam oare n-a avut femeie? Dar s-a făcut tată al neamurilor și al Bisericii și având fiu pe Isaac, care i s-a făcut pricină de aceleași isprăvi... Căci evlavia a biruit firea și a lucrat fapte binecuvântate...”[13].

Facere 2, 24: „De aceea va lăsa omul...”, informează că prin căsătorie soții formează o unitate mai perfectă chiar decât raportul dintre copii și părinți. Se instituie aici monogamia, ca formă de viața conjugală acceptată de dreptul divin. Pentru a se arăta că primei femei îi lipsea ideea de ceva necurat și păcătos, citim că „erau goi și nu se rușinau”. Cuvintele indică nevinovăția morală a femeii. Ea a fost bună la început. Roasă însă de germenii cupidității, un șir de năzuințe se născuseră în sufletul ei, de a ști, de a i se deschide ochii”[14].

Căsătoria monogamă dintre un bărbat și o femeie este similară „căsătoriei” dintre Dumnezeu și poporul său. (cf. Osea, 2, 21-22; sau asemenea căsătoriei dintre Șabat și poporul evreu).

Sf. Grigorie de Nyssa vrea să descopere înțelesul neîntinat, mai înalt, al iubirii dintre Dumnezeu și sufletul omenesc (cuvântul grecesc – ψυχη – fiind feminin), pentru că cel ce o citește (Cântarea Cântărilor) să fie ridicat la înțelesurile neîntinate, duhovnicești, ale ei... Cântarea Cântărilor este Sfânta Sfintelor pentru că descrie taina unirii dintre omul-mireasă și Mirele-Dumnezeu”[15].

Căsătoria este numită Kidușin – קדו·שִׁין – (sfințire), iar iudaismul îi conferă sfințenie căsătoriei, dându-i o recunoaștere divină. Conceptul Kidușin înseamnă că femeia nu mai poate fi dată în căsătorie altei persoane (Kid., 2b). Principalul obiectiv al unei căsătorii este construirea unui cămin, a unei unități independente (cf. Fac. 2, 18-24), a unei familii și, prin însuși acest fapt, participă la perpetuarea neamului omenesc (cf. Fac. 1, 28).

Conform legii biblice, tânărul căsătorit era scutit de armată timp de un an: „Când un bărbat s-a însurat cu o femeie tânără, să nu plece la oaste, ci să fie liber pentru casa lui timp de un an, ca să se bucure femeia cu care s-a luat” (Deuter. 24, 5).

---

[13] Sf. Ioan Gură de Aur, *Dascălul pocăinței, Omilii și cuvântări, Părinți orientali,* III, Vita Teologica et Monastica, Editura Sf. Episcopii a Râmnicului, Râmnicu-Vâlcea, 1996, p.109-110.

[14] Pr. Dr. N. Neaga, *art. cit.*, p. 659-660.

[15] Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor,* (*PSB* 29), traducere de Pr. Prof. D. Stăniloae și Pr. I. Buga, EIBMBOR, București, 1982, p. 123.

Biblia ne dă puţine informaţii despre ceremonia de căsătorie. Însă negocierile legate de încheierea unei căsătorii sunt descrise prin diferite exemple. Căsătoriile fiilor şi a fiicelor erau angajate de tatăl lor. Aşa de exemplu, Avraam trimite un slujitor de încredere să-i caute o soţie pentru Isaac (cf. Fac. 24, 35-53).

Sfântul Ioan Gură de Aur: „Oamenii în vechime, se căsătoreau astfel: ei nu căutau avere, ci mai întâi de toate calităţi sufleteşti... Avraam îşi trimite sluga cea mai bătrână din casa sa, să-i aducă soţie fiului său Isaac, din neamul său, pe Rebeca..."[16]. Iar Iuda pune la cale căsătoria primului său născut (Fac. 38, 6).

În vremurile vechi, soţul îşi „cumpăra" soţia sau soţiile, care deveneau proprietatea sa. În cazul în care părinţii şi-ar fi dat fiica unui bărbat fără să ceară plată de la el, acela nu avea dreptul să-şi cumpere încă o altă soţie fără consimţământul primei sale soţii. În general, soţia luată fără bani avea mai multe drepturi şi o mai mare autoritate decât cea cumpărată[17].

În epoca biblică, bărbatul era cel care trebuia să plătească o suma de bani cu care practic îşi cumpăra soţia (Fac. 34,12), aşa numitul „mohar" –מוֹהַר = preţul nevestei (preţ = מְחִיר)[18].

Biblia prevede că, în anumite împrejurări, viitorul soţ trebuia să plătească o anumită sumă tatălui fetei. Astfel, dacă un bărbat avea relaţii sexuale cu o fată nelogodită, era obligat să o ia de nevastă, să-i plătească tatălui ei o zestre, un fel de amendă. În alte cazuri însă, femeia trebuia să vină cu o zestre, aşa cum Rebeca şi-a luat cu ea slujnicele atunci când a plecat să se mărite cu Isaac (Fac. 24, 61). În epoca talmudică, tatăl fetei era dator să-i dea o zestre la căsătorie, al cărei cuantum minim era bine precizat. Această dotă se numea „nadan"- נָדָן, sau „nedunia"-נְדוּנְיָה. (Taan., 24a). Legea talmudică menţionează două categorii de proprietăţi care intrau în componenţa dotei:

– prima, nikşe ţon barzel- נִכְשֵׁה צוֹן בַּרְזֶל – (juridic, „mână-moartă"; literal, „propriatatea oii de fier"), cuprindea proprietăţi de care soţul era liber să dispună după plac, dar, în caz de pierderi, trebuia să-şi despăgubească soţia. La un eventual divorţ, el trebuia să-i returneze soţiei această parte a dotei la valoarea ei iniţială la data căsătoriei;

– o altă componentă a zestrei, nikşe melog – נִכְשֵׁה מֵלוֹג – („proprietate uzufructuară"), cuprindea bunuri care rămâneau permanent în proprietatea soţiei, în timp ce soţul avea doar uzufructul lor. El nu purta răspunderea proprietăţii respective şi nevasta suporta toate pierderile.

---

[16] Arhim. Cleopa Ilie, *Predici la duminicile de peste an*, Editura Episcopiei Romanului şi Huşilor, Roman, 1990, *Cuvinte de învăţătură de la Sfinţii Părinţi*, p. 457.

[17] Pr. Prof.Dr. D. Abrudan şi Diacon Prof. Dr. E. Corniţescu, *op. cit*, p. 168-169.

[18] *Dicţionar enciclopedic de Iudaism*, traducere de Viviane Prager, C. Litman, Ţicu Goldstein, Editura Hasefer, Bucureşti, 2001, p. 860.

De exemplu, în epoca celui de-al Doilea Templu exista însă o oarecare libertate de opțiune personală, căci de doua ori pe an (la 15 Av si de Yom Kipur), tinerii necăsătoriți își puteau alege viitoarele soții dintre fetele care dansau în vii.

Talmudul stipulează: „Este interzis unui bărbat să-și logodească fiica minoră. El trebuie să aștepte ca ea să devină majoră și să spună: «Iată bărbatul pe care l-am ales»" (Kid., 41a).

Ceremonia de căsătorie propriu-zisă era ea însăși, la origine, un contract civil între soți, deși cărțile târzii ale Bibliei îl numesc „legământ" (cf. Mal., 2, 4; Prov. 2, 17). Căsătoria era precedată de o perioadă de logodnă (I Sam. 18, 17-19). Ceremonia, indiferent de natura ei, era prilej de bucurie: se cântau cântece de dragoste în cinstea mirilor (Cânt. Cânt., 4, 1-7), urmate de un mare banchet (Fac. 29, 27; Jud. 14, 10), care dura în mod normal 7 zile (Fac. 29, 7; Jud. 14, 4).

În epoca talmudică, rămânând în prelungirea tradiției biblice, căsătoria evoluează în mod semnificativ. O nouă importanță se referă la mohar – מֹוהַר – (prețul nevestei). Deoarece tatăl miresei putea să-l folosească în întregime, după bunul său plac, cum a fost cazul cu Rahela și cu Lea (Fac. 31,33), o femeie putea să rămână complet lipsită de drepturi în caz de divorț sau de deces al soțului. Astfel, practica moharului a evoluat și s-a transformat, după mai multe stadii intermediare, în ketuba – כְּתוּבָּה.

O altă evoluție importantă în epoca talmudică a fost schimbarea naturii căsătoriei din procedura civilă privată, cum fusese până atunci, devine o ceremonie religioasă, publică, necesitând prezența unui cvorum (minian) și recitarea unui număr bine stabilit de binecuvântări, ceea ce însă nu a modificat baza legală a căsătoriei[19].

2. Desfășurarea căsătoriei

În vremea Bibliei și a Talmudului, căsătoria era un proces în două etape, începând cu logodna (Kidușin -קִידּוּשִׁין -, sau erusin,- אֵרוּסִים -) și sfârșind cu căsătoria (nisuin - נִשּׂוּאִים -).

Logodna comporta două etape diferite:

1. *Șiduhin* – שִׁדּוּכִין – este angajamentul luat de un cuplu de a se căsători la o dată ulterioară și angajamentele de ordin financiar sau altele, pe care familiile se angajează să le întreprindă. Găsim în Facere, capitolul 34, un exemplu de negociere preliminară în vederea căsătoriei în care suma de bani pe care tatăl mirelui trebuie să o dea viitorului cuscru poartă numele de mohar – מֹוהַר (Fac. 34, 12).

2. *Kidușin sau erusin*: ceremonia prin care se stabilește o relație maritală înainte și separat de ceremonia căsătoriei, singura care permite consumarea căsătoriei prin coabitare. Este ceremonia care conferă partenerilor statutul de cuplu și prima etapă a procedurii de căsătorie în epocile biblică și talmudică; ea putea avea loc cu cel mult 12

[19] *Ibidem*, p. 861.

luni înaintea căsătoriei propriu-zise. Biblia desemnează ceremonia nupţială anterioară căsătoriei şi coabitării soţilor prin termenul de erusin (conform Deuter. 20, 7):

וּמִי־הָאִישׁ אֲשֶׁר אֵרַשׂ אִשָּׁה וְלֹא לְקָחָהּ יֵלֵךְ וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ פֶּן־יָמוּת בַּמִּלְחָמָה וְאִישׁ אַחֵר יִקָּחֶנָּה׃

termen folosit sub aspectele sale juridice şi de Talmud. Totuşi, înţelepţii care au codificat desfăşurarea ceremoniei au denumit-o Kiduşin sau „sfinţire", vrând să spună că femeia devine astfel interzisă oricărui alt bărbat decât soţul ei, tot aşa cum este interzis să utilizezi în scopuri profane un obiect închinat Templului (hekdes – הֶקְדֵּשׁ – Kid.2b). Referindu-se la acest stadiu al procesului matrimonial, Mişna declară: „O femeie se dobândeşte în căsătorie în trei moduri: prin bani, printr-un act juridic, sau prin raporturi sexuale".

Încă din epoca talmudică, înţelepţii îi judecau cu asprime pe bărbaţii care contractau o căsătorie doar ca un mijloc de a avea raporturi sexuale.

În decursul secolelor, s-a încetăţenit obiceiul de a se pune pe degetul soţiei un inel simplu. Această etapă a ceremoniei începea cu următoarele cuvinte ale viitorului soţ: „Tu îmi eşti închinată (mekudeşet - מְקֻדֶּשֶׁת -; de la cuvântul „închinat" - מְקֻדָּשׁ-) prin acest inel potrivit legii lui Moise şi a lui Israel". Urmau binecuvântarea asupra vinului şi încă o binecuvântare: „Binecuvântat fii tu, Doamne, Dumnezeul nostru, Regele Universului, care ne-ai sfinţit prin poruncile tale şi ne-ai poruncit castitatea şi ne-ai îngăduit să ne unim prin legăturile căsătoriei. Binecuvântat fii Tu, Doamne, care sfinţeşti pe Israel prin baldachinul nupţial (hupa - חֻפָּה -) şi prin căsătorie." După ceremonie, soţia continua să locuiască la tatăl ei până la nisuin[20].

3. *Nisuin.* Această a doua etapă a procesului matrimonial, după care soţia merge să locuiască la soţul ei, era însoţită de recitarea a şapte binecuvântări (şeva berahot – שֶׁבַע בְּרָכוֹת –, vezi anexe). Un element important al acestei etape este prezenţa a doi martori care trebuie să asiste şi să urmărească desfăşurarea ceremoniei şi fără de care procedura căsătoriei nu ar fi valabilă. Ceremonia tradiţională de tenaim – תְּנָאִים – este celebrată şi acum în mod curent în mediile hasidice.

Începând cu secolul al optsprezecelea, căsătoriile erau de obicei aranjate de către un peţitor plătit pentru serviciile sale (peţitor = şadhan –שַׁדְכָן), mijlocitor care, în schimbul unei remuneraţii, face legătura între persoane în vederea căsătoriei, negociind el însuşi condiţiile acesteia. De-a lungul istoriei evreieşti, căsătoriile „aranjate" (şiduhim – שִׁדּוּכִים) au fost maniera tradiţională, preferată de întemeiere a familiilor. Procedeul este consfinţit încă din Biblie, unde primul şadhan este Eliezer (Fac. 24), slujitorul lui Avraam. Patriarhul îl trimite să o peţească pe nepoata lui, Rebeca, pe care, ţinând cont de calităţile ei personale şi de legăturile lor de rudenie, o voia de nevastă pentru fiul său, Isaac[21].

---

[20] *Ibidem*, p. 147.

[21] *Ibidem*, p.149.

3. Condiții pentru căsătorie

a. O persoană trebuie să fie din punct de vedere fizic, mintal și ca vârstă, aptă pentru căsătorie. Această condiție îi excludea pe surzi, muți, minori, handicapați sau bolnavi mintal. Surzii și muții puteau totuși să se căsătorească, dacă își demonstrau competența de a lua o asemenea decizie.

b. Pentru a permite unei văduve fără copii să încheie o nouă căsătorie cu altcineva decât fratele soțului, așa cum scrie Biblia, se proceda potrivit legii evreiești la o ceremonie numită halița -חֲלִיצָה- (vezi anexe). **Iosif Flaviu**: „Dacă un om moare fără a avea copii, fratele lui să o ia de soție pe văduvă, iar fiului care se va naște să-i dea numele răposatului și să-l crească, urmând să devină moștenitorul primului soț. Acest fapt slujește din plin intereselor statului, deoarece familiile nu se sting și averea lor se păstrează, iar căsătoria ei cu o rudă apropiată a primului soț, mângâie femeia pentru nenorocirea îndurată. Dacă fratele în cauză nu vrea să o ia de nevastă, femeia să se ducă la Adunarea bătrânilor cetății și să depună mărturie că ea a dorit să rămână în familie și să dea naștere copiilor lui, dar că el n-a vrut să se căsătorească, jignind memoria răposatului. Întrebat de bătrâni de ce îi este silă de însurătoare, fie că invocă un motiv mărunt sau unul mare, aceștia înclină în favoarea ei. După ce va scoate încălțările cumnatului, femeia îl va scuipa în obraz, spunându-i că merită această înjosire, fiindcă a pângărit amintirea răposatului. Apoi el va părăsi Adunarea bătrânilor cetății, acoperit pentru viață de stigmatul rușinii, în timp ce ea se va putea mărita cu cine poftește”[22].

c. O mare importanță era atribuită, în mod tradițional, virginității miresei, care simboliza puritatea morală a căsătoriei. Unei fecioare i se acorda prin Ketuba – כְּתוּבָּה – dublu a ceea ce ar fi obținut o nevirgină. Betula - בְּתוּלָה - este o fată tânără, virgină. O tânără logodită era considerată fecioară între momentul logodnei sale și căsătorie. Dacă un bărbat se căsătorea cu o femeie presupusă virgină și dovedea că ea nu mai era fecioară deoarece a avut relații cu alt bărbat în perioada de logodnă (Sanh.7, 4), femeia era ucisă prin lapidare (cf. Deuter. 22, 20-21). Dacă acuzația era neîntemeiată, soțul trebuia să plătească o amendă tatălui femeii și nu avea voie să divorțeze niciodată de ea (cf. Deuter. 22, 19). **Iosif Flaviu**: „Cel care a necinstit logodnica altuia, dacă în prealabil a înduplecat-o și ea și-a dat consimțământul la dezmăț, să moară împreună cu dânsa. Căci amândoi sunt vinovați; el întrucât de bună-voie a îmbiat-o la o faptă atât de rușinoasă, ca să o priveze pe fată de fireasca legătură conjugală; ea, însă fiindcă s-a lăsat ademenită de dragul plăcerii și al câștigului, să se dedea desfrâului. Dacă el a necinstit-o prin constrângere, fără ca nimeni să-i poată sări în ajutor, atunci să moară singur (cf. Deuter. 22, 23-25). Cel care a silnicit o fată încă nelogodită, acela urmează să se căsătorească cu ea. Dacă

---

[22] Flavius Josephus, *op. cit.*, p. 220.

tatăl nu vrea să i-o dea de nevastă, atunci el să plătească 50 de sicli pentru jignirea adusă (cf. Deuter. 22, 29)"[23].

d. Cât priveşte vârsta, cum un băiat de 13 ani şi o fată de 12 ani şi jumătate sunt consideraţi adulţi, căsătoria lor era perfect valabilă. Practica biblică a părinţilor de a-şi mărita fetele minore a continuat o vreme şi în epoca talmudică, până când amora Rav a interzis-o. Mişna declară că vârsta potrivită ar fi de 18 ani, pentru un băiat, dar căsătoriile precoce nu erau rare. În Israel, vârsta legală minimă este de 18 ani pentru bărbaţi şi de 17 ani pentru femei.

4. Zile sau perioade când nu se pot celebra căsătorii

Nu se pot face căsătorii de Şabat, sau de sărbători, inclusiv semi-sărbătorile (Hol Hamoed (כָל הַמּוֹעֵד), de Pesah (פֶסַח) şi de Sucot (סֻכּוֹת). O excepţie o constituie sărbătoarea Hanuca (חֲנֻכָּה).

Interdicţia are la bază ordonanţa rabinică de a nu se amesteca două bucurii.

Prin tradiţie, căsătoriile nu au, pe cât posibil, loc nici în ajunul unei sărbători, dar sunt îngăduite în ajun de Şabat (שַׁבָּת), vineri dimineaţa sau la începutul după-amiezii.

În timpul Omerului, de la Pesah la Savuot, nu se celebrează căsătorii în afara zilelor de lună nouă, de Lag Ba-Omer (ל״ג בָּעוֹמֶר - 18 Iyar) şi de 3-5 Sivan.

Căsătoriile sunt de asemenea interzise în cele trei săptămâni care precedă Tişa Be-Av (תִּשְׁעָה בְּאָב). În mod tradiţional, se evita celebrarea unei căsătorii în cele zece zile de penitenţă dintre Roş Haşana şi Yom Kipur (ר׳אש הַשָּׁנָה וְיוֹם כִּפּוּר).

O zi populară pentru căsătorii este marţea (יוֹם שְׁלִישִׁי) care este socotită o zi norocoasă, deoarece, în vremea Facerii, Dumnezeu a spus de două ori în acea zi că lucrurile atunci create erau bune (Fac. 1,10-12). Căsătoria unei fecioare avea loc, în general, într-o zi de miercuri, pentru că , dacă bărbatul ar fi vrut să o acuze că nu a fost fecioară, să se poată adresa tribunalului, care ţinea şedinţe joia (Ket. 2a).

Talmudul relatează situaţii în care monarhii străini au exercitat dreptul de a se culca cu femei evreice în ajunul căsătoriei acelora. Înţelepţii au devansat de aceea ziua căsătoriei de la miercuri pentru marţi, pentru a preveni asemenea acţiuni şi a-i proteja pe logodnici[24].

5. Căsătorii interzise

O căsătorie este interzisă atunci când nu poate fi contractată potrivit legii biblice sau rabinice. Se pot distinge două categorii de căsătorii interzise.

a. Interdicţii permanente: Ele privesc căsătoriile dintre membrii aceleiaşi familii, detalii fiind date în capitolele 18 si 20 din Levitic;

---

[23] *Ibidem*, p. 219.

[24] *Dicţionar enciclopedic de Iudaism*, p. 148.

– interdicția de a te căsători cu propria mamă, cu o mamă vitregă, o soră, o nepoată, o mătușă, o noră, o fiică și o nepoată prin alianță, sau o soră a soției în timpul vieții acesteia. Biblia nu propune explicații la interdicția acestor căsătorii, ci se mărginește să le califice drept „blamabile", „depravate", „indecente". **Maimonide** a explicat că interdicția avea ca scop să păstreze „castitatea și moralitatea în sânul familiei" (*Călăuza,*III, 49)

O condiție specială trebuie îndeplinită de fetele israelite care nu aveau frați și care, după moartea părinților, moșteneau averea lor. Pentru acestea, Legea prevedea obligația ca ele să se căsătorească cu bărbați nu numai din seminția lor, ci și din familiile lor, pentru ca averea unei seminții sau familii să nu treacă la altă seminție sau familie.[25]

– în plus, o femeie divorțată care s-a recăsătorit și care redevine liberă prin divorț sau după moartea soțului al doilea, nu se poate recăsători cu primul soț.

– o femeie care a comis voluntar un adulter nu poate rămâne cu soțul ei, dar nici cu bărbatul cu care a comis adulterul, chiar și după ce divorțează de cel dintâi (Sota, 27b). Dacă a fost violată, poate rămâne cu soțul ei în caz că acesta nu e preot;

– pentru evitarea oricărei bănuieli de complicitate, femeia nu are dreptul să se căsătorească cu acela care a reprezentat-o la divorț sau care a asistat la moartea soțului ei (S. Ar., E. H. 12, 1).

– un preot nu are voie să ia în căsătorie o femeie divorțată (Lev. 21,14), nici chiar pe propria sa soție, dacă au divorțat anterior; el nu are dreptul să se căsătorească cu o văduvă, nici cu o prostituată (Lev. 2,7; *Călăuza* III,49).

– un mamzer (מַמְזֵר) născut dintr-o relație adulteră sau incestuoasă, nu are dreptul să se căsătorească cu un evreu sau o evreică. **Maimonide** spune că această interdicție are rostul de a provoca „oroarea de căsătoriile ilicite, bărbații și femeile fiind astfel conștienți că, prin fapta lor, îi cauzează progeniturii lor o nedreptate ireparabilă" (*Călăuza,* III, 49)

– un bărbat nu are dreptul să-și ia încă o nevastă atâta vreme cât este însurat cu alta. Poligamia a fost interzisă printr-un decret al lui Rabenu Gerșom Meor ha-Gola din anul 1000. Chiar dacă al doilea mariaj este valid, părțile vor fi obligate să divorțeze.

– căsătoriile mixte sunt interzise. Biblia le interzicea izraeliților să se căsătorească cu cananeene de teama idolatriei și a asimilării: „Să nu te încuscrești cu popoarele acestea, pe fiica ta să n-o dai după fiul lui, iar pe fiica lor, să nu o iei pentru fiul tău, căci vor abate de la Mine pe fiii tăi, ca să slujească altor dumnezei" (Deuter. 7, 3-4). **Sfântul Chiril al Alexandriei**: „ N-a voit Avraam să ia soție fiului său iubit, adică lui Isaac, dintre fiicele Canaanului... (cf. Fac. 24, 1 ș.u.), decât pe Rebeca... și fecioara a fost întrebată de e gata să meargă cu slujitorul, iar ea s-a hotărât îndată ... Iar după ce s-a unit Isaac cu Rebeca „s-a mângâiat de durerea pentru maica lui"[26].

b. Interdicții temporare. Unele căsătorii nu sunt interzise decât pentru o perioadă dată, după care sunt autorizate:

---

[25] Pr. Prof. Dr. D. Abrudan și Diac. Prof. Dr. E. Cornițescu, *op. cit*, p. 166.

[26] Sf. Chiril al Alexandriei, *Scrieri. Partea a II-a* (*PSB* 39), traducere de Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, EIBMBOR, București, 1992.

– o văduvă sau divorţată, nu se poate recăsători decât după 90 de zile de la moartea soţului, sau de la primirea actului de divorţ (Ghet - גֵּט -). Scopul acestei legi este acela de a evita confuzia privind paternitatea copiilor.

– un individ nu se poate căsători în timpul celor 30 de zile de doliu prescrise de legea evreiască, iar un văduv trebuie să aştepte trecerea a trei sărbători. Dacă însă văduvul nu are copii, sau dacă are copii mici care necesită îngrijiri materne, nu mai trebuie să aştepte acest termen pentru a se recăsători (S. Ar., I. D. 392,2).

– este interzisă căsătoria cu o femeie însărcinată sau cu o mamă care îşi alăptează copilul până ce acesta ajunge la vârsta de 24 de luni, care era durata curentă de alăptare (Iev. 42a).

– dacă doi soţi succesivi ai unei femei au murit accidental, ea nu mai are dreptul să se căsătorească a treia oară, căci soarta precedenţilor riscă să-i poarte ghinion celui de-al treilea. În epoca post-talmudică, această interdicţie nu a mai fost considerată foarte strictă.

– o femeie măritată nu-şi poate lua încă un soţ. Pentru că un divorţ să fie valid, soţul trebuie să dea un ghet soţiei sale, aşa cum este stipulat în Biblie (cf. Deuter. 24, 1). Dacă el refuză să-i dea actul de divorţ sau dispare şi nu mai poate fi găsit, cum se întâmpla uneori în timp de război, femeia se găseşte într-o situaţie dureroasă: fără certificatul de divorţ (ghet) sau fără dovada definitivă a morţii soţului, ea are statutul de aguna (עֲגוּנָה), rămânând legată de soţul ei şi neavând libertatea de a se remărita (aguna = femeie părăsită sau despărţită; Rut 1, 13). Termeni din legislaţia evreiască desemnând o femeie care rămâne legată de bărbatul ei pe viaţă şi care nu se poate recăsători, fie pentru că soţul refuză să-i acorde actul de divorţ, sau nu este în măsură să o facă din cauza unei boli mintale, fie pentru că soţul a dispărut şi moartea lui nu poate fi probată[27].

– De-a lungul secolelor, rabinii au reuşit să rezolve în mod satisfăcător multe cazuri de agunot în care soţii dispăruseră. În cazul soţilor care refuză să acorde documentul de divorţ, rabinii exercită mari presiuni asupra lor (în Israel se poate ajunge până la întemniţare), dar nu întotdeauna acţiunea este încununată cu succes.

III. DREPTURI ŞI ÎNDATORIRI

1. Dintre îndatoririle reciproce ale soţilor menţionăm:

a. Prima dintre ele era păstrarea cu stricteţe a fidelităţii conjugale: „şi va fi în vremea aceea – zice Domnul– că ea Mă va numi: „bărbatul meu" şi nu-Mi va mai zice: „Baalul (stăpânul) meu" (Os. 2, 18).

וְהָיָה בַיּוֹם־הַהוּא נְאֻם־יְהוָה תִּקְרְאִי אִישִׁי וְלֹא־תִקְרְאִי־לִי עוֹד בַּעְלִי׃

[27] *Dicţionar enciclopedic de Iudaism*, p. 30.

b. Adulterul se pedepsea cu moartea: „De se va desfrâna cineva cu o femeie măritată, adică de se va desfrâna cu femeia aproapelui său, să se omoare desfrânatul și desfrânata” (Lev. 20, 10).

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִנְאַף אֶת־אֵשֶׁת אִישׁ אֲשֶׁר אֶת־אֵשֶׁת רֵעֵהוּ · מוֹת־יוּ·מַת יִנְאַף הַנֹּאֵף וְהַנֹּאָפֶת׃

„De se va găsi cineva dormind cu femeia măritată, pe amândoi să-i dați morții: și bărbatul care a dormit cu femeia și femeia. Și așa să stârpești răul din Israel” (Deuter. 22, 22).

כִּי־יִמָּצֵא אִישׁ שֹׁכֵב עִם־אִשָּׁה בְעֻלַת־בַּעַל | ·מֵתוּ· גַּם־שְׁנֵיהֶם הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִם־הָאִשָּׁה וְהָאִשָּׁה
| ·בִעַרְתָּ הָרָע מִיִּשְׂרָאֵל׃

c. Drept adulter se socotea relația pe care o întreținea un bărbat cu o femeie măritată, cu una logodită, sau cu una văduvă, care urma să fie luată în căsătorie de levirat. **Iosif Flaviu**: „De îndată ce au ajuns la vârsta însurătorii, tinerii să se căsătorească cu fete din părinți de neam bun. Cine nu vrea să ia de nevastă o fecioară, să nu se unească cu o femeie care trăiește cu altul, fie ademenind-o de la acesta, fie mâhnindu-l într-un fel sau altul pe primul soț. Bărbații liberi să nu se însoțească cu niște roabe, chiar dacă sunt împinși să facă aceasta din dragoste. Căci buna cuviință trebuie să țină în frâu pasiunea și să aleagă calea demnității. Nimeni să nu ia de nevastă o prostituată, deoarece Dumnezeu nu-i acceptă jertfa de nuntă, din cauza faptului că și-a întinat trupul. Numai astfel sufletul copiilor va fi liber și atras de virtute, dacă nu se nasc într-o căsătorie rușinoasă și nu provin dintr-o pătimașă unire cu o femeie neliberă”[28].

d. Relația cu o femeie nemăritată era condamnată ca un păcat de desfrânare.

e. În cazul dovedirii adulterului, ambii parteneri erau pasibili de a suporta pedeapsa cu moartea prin lapidare.

f. În cazul în care un bărbat o suspecta pe soția sa de infidelitate, el avea dreptul de a-i cere să se disculpe prin prestarea jurământului de curățenie sau zelotipie (vezi anexe). **Iosif Flaviu**: „Dacă cineva își ia de nevastă o fecioară pe care după aceea nu o recunoaște ca atare, să o dea în judecată și să o învinuiască, aducând și dovezile cuvenite în sprijinul afirmației sale. Apărarea fetei să o ia tatăl, fratele sau ruda ei cea mai apropiată. În cazul când la proces se va dovedi că fata n-a greșit deloc, ea va rămâne mai departe în casa acuzatorului, care nu are dreptul să o părăsească dacă nu aduce argumente temeinice și greu de combătut. Când nelegiuirea și calomnia lui vor fi găsite cutezătoare și nechibzuite, acesta va primi drept pedeapsă 39 de lovituri de ciomag și va plăti tatălui fetei ca despăgubire 50 de sicli. Când însă se va adeveri totuși că fata a fost necinstită, dacă se trage din poporul de rând, ea va fi ucisă cu pietre, fiindcă ea nu și-a păstrat fecioria până la căsătoria legitimă, iar dacă se trage dintr-un neam de preoți, să fie arsă de vie”[29].

---

[28] Flavius Josefus, *op. cit.*, p. 218.

[29] *Ibidem*, p. 219.

2. Bărbatul

În Biblie, capul familiei este patriarhul, care îşi exercită autoritatea asupra nevestei şi a copiilor. Tatăl are o autoritate quasi-absolută asupra copiilor. Avraam este gata să-şi jertfească fiul, pe Isaac (Fac. 22); Ieftae chiar îşi jertfeşte fiica (Jud. 11, 39); Iuda porunceşte ca nora lui, Tamar, să fie arsă de vie pentru vina de a fi încălcat legământul căsătoriei (Fac. 38, 24). Consideraţi proprietatea tatălui, copiii pot fi ridicaţi şi vânduţi ca robi în schimbul unei datorii neachitate (II Regi, 4, 1). Tatăl are dreptul să-şi vândă fiica în căsătorie (Ies. 21, 7-11), dar nu să o prostitueze (Lev. 19, 29). De asemenea, el poate să anuleze legămintele fetei (Num. 30, 4-6), dar drepturile părinteşti încetează din momentul când fata împlineşte 12 ani şi jumătate, vârsta pubertăţii. Înţelepţii nu-i sfătuiesc totuşi să-şi exercite acest drept după ce fata devine majoră şi-şi poate da consimţământul (Kid. 41a)

În epoca biblică, întreţinerea copiilor minori de către tatăl lor era doar o obligaţie morală, şi nu era impusă de lege. Înţelepţii au decretat obligativitatea legală a acestei sarcini la sinodul de la Usa (sec. II). Toate veniturile copilului minor aparţin tatălui cu condiţia ca acesta să-şi recunoască obligaţia de a-i întreţine pe copii şi de a le asigura nevoile. Cu toate acestea, veniturile copilului în vârstă de peste 6 ani şi care nu mai depinde financiar de tatăl său (de exemplu dacă a primit o moştenire) încetează de a mai fi proprietatea părintelui.

Tatăl are obligaţia de a le asigura copiilor o educaţie evreiască, de a-i învăţa să deosebească binele de rău şi de a-i pregăti să îndeplinească poruncile atunci când vor ajunge la majorat. Tot tatălui îi revine datoria să se îngrijească de circumcizia fiului, să-l răscumpere dacă e primul său născut, şi să-l însoare şi să-l înveţe o meserie (Kid. 29a).

Potrivit Talmudului, el trebuie de asemenea să-l înveţe să înoate. Atunci când fiul face bar-miţva (בַּר־מִצְוָה), tatăl său recită o binecuvântare specială, mulţumind lui Dumnezeu că a fost eliberat de responsabilitatea părintească legală (Baruh Şepetarani). Tatăl trebuie de asemenea să-i procure fiicei sale veşmintele şi podoabele potrivite în vederea căsătoriei. Potrivit tradiţiei, tatăl trebuie să fie milostiv cu copiii săi şi să nu le invidieze reuşitele. El trebuie să fie generos cu timpul său, cu banii săi şi cu sentimentele sale. El nu trebuie să-şi precupeţească eforturile pentru a-şi ajuta copiii să crească şi să progreseze. Tradiţia aşteaptă de la el să-i educe în spiritul disciplinei, de aşa manieră încât să întruchipeze pentru ei autoritatea familială.

În ştetl (cum se numeau târguşoarele evreieşti din Europa răsăriteană), activitatea tatălui în cămin era în mod esenţial de ordin spiritual şi intelectual, iar autoritatea sa nu era pusă în discuţie. În chip cu totul firesc, ceilalţi membrii ai familiei nu-l întrerupeau atunci când vorbea şi nu se aşezau pe scaunul lui.

Mai puţin apropiat de copii decât mama, tatăl îşi consacra timpul petrecut acasă mai degrabă afacerilor decât unei participări active în cercul familial. Printre

familiile care au emigrat în Occident și în Israel, autoritatea paternă s-a erodat puternic, fiind percepută ca specifică unei culturi aparținând trecutului.

În căminele evreiești contemporane, atât din occident, cât și din Israel relațiile dintre părinți și copii sunt întemeiate mai curând pe principii egalitare decât pe autoritatea paternă. Într-adevăr, teoriile moderne despre educație au luat-o înaintea educației evreiești în majoritatea căminelor. În plus, salariul femeii dobândind o pondere importantă în bugetul familiei, tatăl ocupa un rol mai însemnat ca altădată în educația copiilor, cât și în diverse treburi casnice.

Chiar și în comunitățile ortodoxe, în care tradiția își păstrează întreaga forță, se constată totuși o mai mare flexibilitate în raport cu generațiile precedente și o tendință egalitaristă în atribuirea rolurilor în interiorul căminului.

În caz de divorț, un tată poate totuși obține custodia fiicelor sale dacă tribunalul consideră că această soluție este preferabilă pentru ele (Rema Even ha-ezer, 82,7).

Chiar dacă potrivit legii iudaice drepturile tatălui sunt mai largi decât ale mamei (Kid. 28a), în practică, cei doi părinți sunt considerați responsabili de copiii lor în egală măsură. Copilul trebuie să-și cinstească tatăl și mama fără deosebire. (Kid. 30b-31a)[30]

Sfântul Ioan Gură de Aur dă exemple atât de bărbați buni, cât și de bărbați răi: „Și între bărbați unii sunt buni, iar alții răi, Iosif era bun, dar bătrânii erau desfrânați. Ai văzut că peste tot este și răutate și faptă bună? Și nu firea le deosebește pe acestea, ci cugetarea minții"[31].

3. Femeia

Sfântul Ioan Gură de Aur: „Spune-mi, pentru ce când a spus: „Să facem om", a adăugat îndată: „Și să stăpânească" (cf. Fac. 1, 27-28). Ne descoperă aici o taină ascunsă. Pe cine să stăpânească? Este lămurit că aceste cuvinte ne arată crearea femeii"[32].

a. Calități și defecte.

Femeia virtuoasă. Titlul acesta vine din cartea Proverbelor, care ridică un fel de monument femeii: nu oricăreia, ci uneia, femeii care își cultivă cu ușurință însușirile. Aceasta este cumpănită în toate ale sale; bărbatul are încredere nemărginită în ea (Prov. 31, 11); Ea face pentru el bine, nu rău, în toate zilele vieții ei (Prov. 31, 12), păstrează sfințenia vieții conjugale, lucrează cu plăcere, nu de silă, în atmosfera curată și confortabilă a casei. Ea învinge răul cu binele. Felul ei de a trăi e munca și cinstea, chibzuiala, atât pentru păstrarea, cât și pentru sporirea averii. Ea are pasiunea maternității și nu poate înțelege cum pot să existe femei fără

---

[30] *Dicționar...*, p. 491; 802

[31] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Dascălul pocăinței*, p. 112.

[32] *PSB* vol. 21, X, p. 119.

pasiunea copiilor. Frumuseţea dinafară nu ţine, ceea ce are valoare e munca, cinstea şi temerea de Dumnezeu; frumuseţea morală. Femeia aceea (III Regi, 3, 26 – episodul cu dreptatea lui Solomon făcută cu cele doua femei) a rămas tipul mamei virtuoase, care întruchipează ceea ce se poate numi „un suflet de mamă"[33].

Femeia soţie. Pe lângă frumuseţea ei, trebuie să îndeplinească şi următoarele calităţi: bunătatea, blândeţea şi pudoarea. Femeia castă este aurora dimineţii, este soarele care se ridică în înălţimile cerului. Este candela care arde în calendarul sacru. O soţie bună dublează zilele bărbatului său. „Fericit este bărbatul femeii celei bune şi numărul anilor lui îndoit va fi. Femeia vrednică veseleşte pe bărbatul său şi anii lui îi va umplea de pace..." (Is. S. 36, 23-26). O femeie bună şi blândă este cea mai bună avere. Este un ajutor de preţ şi un stâlp de ocrotire. Celibatarul, în comparaţie cu bărbatul căsătorit cu o femeie după inima lui este un om nestatornic, căci unde nu este femeie, acolo este suspin şi neorânduială. (Cf. Is. S. 36, 27-28)[34].

Sfântul Vasile cel Mare spune despre femeia-soţie: „Ţi-a făcut parte Dumnezeu de o tovarăşă de viaţă, care-ţi face plăcută viaţa, care este creatoarea veseliei căminului tău şi pricinuitoarea bucuriilor tale, care înmulţeşte bunurile casei tale, iar în necazuri îndepărtează cea mai mare parte din supărări"[35].

Femeia Vechiului Testament se mai caracterizează şi prin evlavie şi prin patriotism.

Origen, în *Omiliile* sale la *Cântarea Cântărilor*, referindu-se la sufletul credincios al miresei, spune: „Deci dacă tu ai un suflet bisericesc, tu eşti mai bună decât toate sufletele, iar daca tu nu eşti mai bună, nu ai suflet bisericesc, ci „Te asemăn cu un telegar înhămat la carele lui faraon, pe tine, iubita mea" (Cânt. Cânt., 1, 9). Mirele descrie apoi, cu o iubire duhovnicească, frumuseţea miresei sale: „Obrajii tăi sunt asemenea unei turturele" (Cânt. Cânt, 1, 10). El laudă obrajii ei şi se înflăcărează de roşeaţa obrajilor ei. Pe obraji se vădeşte frumuseţea unei femei. Înţelegem, însă, prin obraji, frumuseţea sufletului, iar după buze şi după limbă, se vede înţelepciunea ei"[36].

Iar **Sfântul Vasile cel Mare**, prin gura Sf. Mucenice Iulita, ne spune următoarele despre vrednicia femeii: „Prin toate îndemna pe femeile care erau de faţă să nu se poarte ca nişte femei atunci când este vorba să îndure suferinţe pentru credinţă şi nici să spună că sunt nişte făpturi slabe. Le spunea: „Suntem din acelaşi aluat ca şi bărbaţii; am fost făcute ca şi ei după chipul lui Dumnezeu; destoinice de virtute, la fel ca pe bărbaţi, le-a creat Dumnezeu şi pe femei. Oare nu suntem în totul înrudite

---

[33] Pr. N. Neaga, *art. .cit.*, p. 679; 686.

[34] Pr. Prof. Vladimir Prelipceanu, „Învăţăturile moral-sociale din cartea lui Isus Sirah", în *ST*, nr. 9-10/1955, p. 595.

[35] Sf. Vasile cel Mare, *Scrieri, Partea I* (*PSB* 17), trad. De Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, Bucureşti, 1986, p. 391.

[36] Origen, *Scrieri alese, Partea I*, (*PSB* 6), trad. de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. N. Neaga şi Zorica Laţcu, EIBMBOR, Bucureşti, 1981, p. 322.

cu bărbații? Dumnezeu n-a luat numai carne când a făcut-o pe femeie, ci și os din oasele lui (Fac. 2, 21-23). De aceea, suntem și noi ca și bărbații datoare Stăpânului cu statornicie, cu tărie de caracter și cu răbdare!"[37]

Amestecul femeii Vechiului Testament și în alte rosturi omenești, arată că acele două virtuți (evlavia și patriotismul) nu aveau un sens limitat. Femeia a înțeles încă din epoca veche că are dreptul să reclame anumite activități și pentru ea, și, astfel, ea a pregătit o nouă formă de viață, din mijlocul căreia avea să se înalțe femeia viitorului[38].

Dar pe cât de prețuită este soția cea bună și virtuoasă, pe atât de dezastruoasă pentru bărbat și cămin este *femeia cea rea*. „Mai bine voiesc a locui cu un leu și cu un balaur, decât a locui cu femeia cea rea. Răutatea femeii schimbă obrazul ei și-i întunecă fața..." (Is. S. 25, 19). Lungile sale observații l-au făcut pe fiul lui Sirah să judece foarte sever pe unele femei din timpul său. Ele sunt caracterizate drept certărețe, flecare, lacome, ușuratice, pline de mânie și gelozie (Is. S., 42, 6-7).

Profeții au uneori cuvinte grele împotriva femeilor, pe care le acuză de tot felul de păcate. De exemplu, despre femeile mândre, pline de podoabe deșarte și „goale" pe dinăuntru, aflăm scris la Isaia (3, 16-17; 47, 1-9), despre desfrânarea femeii celei rele ne vorbește Ieremia (3, 1) și Iezechiel (23). În general, profeții compară lepădarea de credință cea adevărată, de Dumnezeu, ca pe o infidelitate între soț și soție. „Și am găsit femeia mai amară decât moartea ..." (Ecclesiast 7, 26), „Nici o răutate nu este ca răutatea femeii" (Is. S. 25, 15), cuvinte din care reiese că femeia rea este cauză principală a nefericirii soțului și a decăderii familiei. Cel mai mare rău făcut de femeie este infidelitatea conjugală. Despre femeia rea și femeia buna ne vorbește și **Sfântul Ioan Gură de Aur**: „Dar dacă nu va fi bună? Fă-o bună. Și ca să nu te îndreptățești, îți arăt că au fost femei bune și femei rele. Femeia lui Iov a fost rea, iar Sarra a fost bună. Și deși femeia lui Iov a fost rea și vicleană, căci a îndemnat pe Iov să hulească, dar ce a realizat? [...] Este rea? Îndreapt-o [...] A lui Iov era rea, dar Susana era bună. Egipteanca era desfrânată, dar Sarra era cinstită. Ai văzut-o pe aceea, vezi-o și pe acesta"[39].

Aspectul vieții unei femei după rânduiala biblică se poate deduce și din Proverbe (31,1-9), unde o mama dă sfaturi fiului ei, Lemuel, rege în Massa. Ea devine sfetnicul lui cuminte și face tot ce îi stă în putință pentru a-l convinge să urmeze calea cea bună în viață, pentru a evita societatea celor răi, femeile care „iau puterea bărbaților", băutura amețitoare și neadevărul (vezi anexe). Pe scurt însă femeia Vechiului Testament era plină de dragoste pentru ceilalți.

b. Drepturi și îndatoriri.

În primul stadiu al ei, femeia nu are parte decât de suferințe. Mare i-a fost suferința în calitate de mamă, apoi ardoarea față de bărbat și subordonarea față de el.

---

[37] *Ibidem*, p. 387.

[38] Pr. N. Neaga, *art. cit.*, p. 691.

[39] Sf. Ioan Gură de Aur, *Dascălul pocăinței*, p. 111-112.

Femeia devine roaba bărbatului căruia i se adresează cu cuvântul „domn", „stăpân", (baal – בַּעַל –; Fac. 17, 12), iar pe sine se numea „roaba lui" (I Sam. 25, 4)[40].

Starea de inferioritate a femeii o dovedeşte şi faptul că ea se cumpără de către soţ. Iacob slujeşte pe Laban şapte ani pentru Lea şi alţi şapte ani pentru Rahela (Fac. 29, 18). Adevărat că această stare îi era numai tolerată, dovadă că Lea şi Rahela se revoltă „pentru că tatăl lor le-a vândut şi le-a mâncat banii" (Fac. 31, 15) Femeia nu avea dreptul la divorţ, numai bărbatul. Dependenţa de bărbat o indică şi faptul că ea nu putea face o făgăduinţă (vot), fără consimţământul aceluia. În viaţa publică nu i se dădea nici un rol, nici a participa activ la cultul divin nu îi era îngăduit. Dacă totuşi au existat excepţii, acelea sunt destul de rare. Femeia are un statut însemnat în familie, dar inferior faţă de acela al bărbatului.

Femeile pot participa la sărbătorile religioase, beneficiază de dreptul de proprietate, inclusiv acela de a-şi înstrăina bunurile, chiar dacă sunt măritate şi îşi moştenesc tatăl dacă acesta nu are fii (Fac. 27, 1-11). Nevasta îşi urmează bărbatul în robie dacă acesta nu are alt mijloc de a-şi plăti datoriile (Ieş. 21, 2-3). Legătura căsătoriei se desface prin moartea unuia din soţi sau prin divorţ. (Deuter. 24, 1-4)

Femeia mamă, deşi subordonată soţului, ocupă un loc de cinste în familie. Ea îşi iubeşte copii (Fac. 25, 28), şi se implică direct în primul stadiu al educaţiei lor (Prov. 1, 8). Lepădarea sau expunerea noilor-născuţi de către mamă (ca şi la alte popoare vechi), e ceva străin de mentalitatea femeii biblice şi de îndrumarea: „Creşteţi şi vă înmulţiţi şi umpleţi pământul"[41].

Maternitatea este o binecuvântare, sterilitatea o nenorocire (Fac. 30, 23; I Sam. 1). Copiii, dar divin, asigură perenitatea numelui. O femeie fără copii poate recurge la serviciile altei femei pentru a căpăta urmaşi (Fac. 16, 1-2; 30, 3).

Educaţia fiicelor cade în sarcina mamei şi cuprinde instruirea lor în normele de viaţă iudaică şi în atribuţiile casnice care îi revin femeii evreice.

În caz de divorţ, mama poate cere custodia fiilor până ce aceştia împlinesc şase ani. Fetele rămân cu mama lor până la căsătorie, chiar dacă mama însăşi s-a remăritat între timp. Cât priveşte tatăl, el trebuie să continue să le întreţină, oricare ar fi situaţia fostei sale soţii (Even ha-ezer 82,7). O femeie care se pretindea mama unui copil nu era crezută decât dacă acesta se agăţa de ea.

Când auzea paşii mamei lui, Rabi Iosif exclama: „Trebuie să mă ridic, căci prezenţa divină intră în odaie". Importanţa mamei în iudaism se exprimă şi prin proverbul: „Dumnezeu neputând fi peste tot, a creat mamele".

Matriarhele nu sunt nici pe departe nişte creaturi docile, deplin supuse autorităţii conjugale: ele pretind (Fac. 30, 1), dau ordine (Fac. 16, 2), şi chiar îşi păcălesc bărbatul (Fac. 27,5-17), dar nu pentru a-şi impune propria dominaţie, ci şi pentru a-şi exercita rolul central în formarea neamului[42].

---

[40] Pr. Prof. Dr. D. Abrudan, Diac. Prof. Dr. E. Cornitescu, *op. cit.*, p. 168.
[41] Pr. N. Neaga, *art. cit.*, p. 691.
[42] *Dicţionar...*, p. 252-253.

4. Copiii și educația lor

O familie numeroasă era considerată în Vechiul Testament ca o binecuvântare, ca un dar divin (Lev. 26, 9; Deuter. 7, 14; 28, 11; Ps. 127, 3-4). Un semn deosebit al binecuvântării divine era considerat numărul mare de copii de parte bărbătească. Familia fără urmași era socotită ca o pedeapsa dumnezeiască (Lev. 20, 21; Is. 47, 9; Ier. 22, 30). Pentru a preveni cazul lipsei de urmași, soția stearpă dă pe sclava sa soțului ei și aceasta devenea concubină ai cărei copii erau considerați legitimi (Fac. 16, 1-3; 30, 3-18).

Copilul primea numele imediat după naștere (Fac. 19, 37), iar mai târziu, la 8 zile, se tăia împrejur și devenea membru al comunității religioase (Fac. 17, 2)[43].

Educația copiilor trecea pe seama ambilor părinți. Autoritatea părintească asupra copilului înceta numai când acela devenea independent, prin întemeierea căminului propriu.

Creșterea copiilor până la 5 ani era asigurată de mamă (Pilde 1, 8; 6, 20) după care băieții erau instruiți de tată, iar în cazul familiilor bogate, instruirea se încredința unuia sau mai multor educatori (Omen) (Cf. IV Regi, 10, 1)

De școli publice, până la exil, nu se face pomenire; educația copiilor se făcea de părinți sau educatori, iar după aceea, în școli publice (Bet-hamidraș – בֵּית־הַמִּדְרָשׁ).

Ambii părinți aveau îndatorirea de a da copiilor o profundă educație religios-morală (Ieș. 10, 2; 12, 26; 13, 8; Deuter. 4, 9; 6, 7; 32, 7).

La Ierusalim, pretarea învățăturii din Lege și explicarea ei se făcea în porticele Templului. Pe vremea Mântuitorului existau școli independente sau pe lângă sinagogi, în care învățătorul preda de la catedră, iar tinerii se instruiau stând „la picioarele lor".

Instruirea consta din inițierea copiilor în scriere și citire, ca să poată citi Legea și cărțile sfinte și să cunoască adevărata înțelepciune care izvorăște din frica de Dumnezeu (Pilde 1,7). Din Decalog, copiii învățau să-și respecte părinții (Ieș. 20, 12; Deuter. 5, 16), să nu-i blesteme ca să nu fie blestemați (Deuter. 27, 16) și nici să-i lovească, ca să nu fie uciși cu pietre (Ies. 21, 15).

Pentru copii avea o deosebită valoare binecuvântarea tatălui și mai ales cea dinaintea morții acestuia (Fac. 27, 4; 43, 15-22). Educația mai implica și cunoașterea calculului matematic, însușirea normelor de drept public și particular[44].

Scopul major al educației la vechii evrei era, pe de o parte, învățarea Legii divine, iar pe de altă parte, supunerea față de aceasta lege, în sensul aplicării ei la viața de zi cu zi.

Cărțile Vechiului Testament, *Pildele lui Solomon* în special, sunt pline de sfaturi către părinți, cum să-și crească copiii, și către copii, să-și asculte părinții (vezi anexe). Isus Sirah pune mare preț pe educația copiilor, pentru a deveni oameni

---

[43] Pr. Prof. D. Abrudan și Diac. Prof. Dr. E. Cornițescu, *op. cit.*, p. 129.
[44] *Ibidem.*

morali (Is. S. 16, 1-4). Ideile lui despre educaţia copiilor sunt severe (Is. S. 30,1-3; 7-13; 7, 24-26). După cum se vede, motivele educaţiei sunt în bună parte egoiste, interesate, dar totuşi trebuie să apreciem părerea autorului despre importanţa mare a educaţiei copiilor în scopul formării caracterului moral[45].

Pedepsirea fiilor şi netolerarea greşelilor lor sunt unele dintre „metodele pedagogice" ale Vechiului Testament: „Pedepseşte pe feciorul tău, căci mai e nădejde de îndreptare" (Pilde, 19, 11); „Nu cruţa pe feciorul tău de pedeapsă" (Pilde, 23, 13).

În ceea ce priveşte îndatoririle părinţilor faţă de copii, legea lui Moise spune că bărbaţii să nu nesocotească pe nici unul din fiii săi, iar dreptul de întâi născut să i se acorde aceluia care era în mod real, indiferent de la ce soţie ar proveni el (Deuter. 21, 15-16). Cel dintâi născut avea dreptul la două părţi din moştenire: dacă erau patru fraţi, averea se împărţea în cinci părţi, din care două le lua cel dintâi născut. În privinţa fiicelor, tatăl putea să le vândă, dar nu la un popor străin (Ieş. 2, 7-8).

Dacă părinţii au datoria să-şi crească copiii în vederea binelui lor, nu mai puţin copiii au mari datorii de îndeplinit faţă de părinţi. Toate obligaţiile copiilor faţă de părinţii lor se fundamentează pe porunca a 5-a din Decalog: „Cinsteşte pe tatăl tău şi pe mama ta" (Ieş. 20, 12; Deuter. 5, 16). Sirah adaugă o serie de temeiuri noi, atât religioase, cât şi raţionale, pentru împlinirea acestei porunci: „Domnul a înălţat pe tată pentru fii şi a întărit judecata mamei peste copii" (Is. S. 3, 20; 3, 3). Rugăciunea celui ce cinsteşte pe tată va fi ascultată de Dumnezeu şi va avea parte de fii buni (Is. S., 3, 5).

Cinstirea părinţilor trebuie arătată cu fapta şi cu cuvântul, adică trebuie să fie o cinstire efectivă (Is. S. 3, 8). Mai ales părinţii trebuie respectaţi şi ajutaţi când sunt săraci şi bolnavi. Sărăcia şi bătrâneţea părinţilor nu trebuie să fie un motiv de dispreţ ci, dimpotrivă, tocmai acum e prilej potrivit ca să-şi arate copiii majori iubirea lor faţă de părinţii lor în nenorocire: „Fiule, sprijineşte pe tatăl tău la bătrâneţe şi nu-l mâhni în viaţa lui. Şi chiar dacă i se va împuţina mintea, ai îndurare şi nu-l dispreţui când tu eşti în putere (Is. S. 3, 12-13)[46].

Îndatoririle copilului decurg în principal din două surse biblice:

a. „Cinsteşte pe tatăl tău şi pe mama ta, ca să-ţi prelungeşti zilele în ţara pe care ţi-o dă Domnul Dumnezeul tău" (Ieş. 20, 12).

b. „Fiecare din voi să-i respecte pe mama şi pe tatăl său" (Lev. 19, 3)

Rabinii s-au întrebat de ce în prima sursă, tatăl e pomenit mai întâi, în vreme ce în a doua preeminenţa este acordată mamei. Scopul profund al acestei inversări are rostul de a sublinia ca ambii părinţi trebuie onoraţi deopotrivă (Kid. 30b-31a). Talmudul acorda o mare importanţă cinstirii părinţilor: „Există în om trei elemente strâns legate între ele: Cel Sfânt, binecuvântat fie El, tatăl şi mama. Când oamenii cinstesc pe taţii şi pe mamele lor, Cel Sfânt, binecuvântat fie El, spune: „Îi socotesc (la fel de meritoşi) ca şi cum pe Mine M-ar cinsti în mijlocul lor" (Kid. 30b)

---

[45] Pr. Prof. Vladimir Prelipceanu, *art. cit.*, p. 596.

[46] *Ibidem.*

Prin cinstirea părinților, Talmudul înțelege că trebuie să-i hrănești, să-i speli, să-i îmbraci, să-i ajuți în interiorul și în afara casei (să le faci cumpărăturile, de exemplu).

Dacă părinții sunt lipsiți de mijloace, aceste îngrijiri au prioritate față de orice altă obligație caritabilă a copilului (Șulhan aruh I. D. 240, 5), un fiu trebuie chiar să cerșească la nevoie pentru a-și îngriji părinții (Kid. 31a). Respectul față de părinți înseamnă, de exemplu, a nu te așeza pe scaunele părinților, sau a nu-i contrazice într-o discuție (Kid. 31b). Datoria copiilor de a-și cinsti și respecta părinții este valabilă și după dispariția lor. Conform unui obicei datând din epoca post-talmudică, fiul are datoria de a spune Kadiș (קדיש = rugăciune pentru decedați) la aniversarea morții părinților și atât fiii, cât și fiicele trebuie să onoreze această zi. O altă dovadă de respect constă în a achita datoriile părinților decedați[47]. Despre îndatoririle față de părinți și pedeapsa pentru disprețul lor ne vorbește și **Iosif Flaviu**: „Pe tânărul care îi disprețuiește fățiș, nu le arată cinstea cuvenită sau îi ocărăște și îi defăimează dinadins, părinții lui să-l dojenească mai întâi prin viu grai..., spunându-i că ei s-au unit unul cu altul, nu din plăcere, și nici din dorința de a spori averea fiecăruia prin contopire, ci numai ca să aibă copii, care să-i hrănească la bătrânețe și să le asigure cele necesare traiului zilnic: „Noi am așteptat nașterea ta cu bucurie, i-am adus Domnului cele mai mari mulțumiri, te-am crescut cu multă grijă și n-am precupețit nimic din ceea ce ni s-a părut folositor pentru bunăstarea și educația ta! Acum însă ... pune capăt disprețului pe care l-ai arătat fața de părinții tăi, întrucât el însuși este părintele tuturor oamenilor și se simte jignit alături de cei cu care își împarte numele chiar și atunci când copiii nu-și arată bunul lor respect. Chiar și legea pedepsește fără milă asemenea încălcări și ne temem să nu te expui cumva primejdiei!" Dacă, în urma acestora tânărul va pune capăt purtărilor sale rele, părinții să-l cruțe de mustrarea greșelilor lui. Astfel își arată blândețea legiuitorului și pregătește bucuria părinților, care nu mai sunt siliți să-și pedepsească fiul sau fiica proprie. Când însă vorbele bune și îndemnurile la cumințenie nu dau nici un fel de rod, iar copiii stăruie să se împotrivească părinților și transformă legile în dușmanii lor neînduplecați, atunci părinții înșăși să-și ducă nesupusele odrasle în afara orașului, unde mulțimea îi va ucide cu pietre. O zi întreagă va rămâne nelegiuitul în văzul tuturor ca pildă, urmând să fie înmormântat la căderea nopții. La fel să fie pedepsiți și cei care, potrivit legilor, au fost condamnați la moarte pentru o crimă a lor. Sunt înmormântați până și dușmanii și nici un mort nu rămâne acoperit de țărână după ce și-a îndeplinit dreapta lui pedeapsă"[48].

În Biblia ebraică se spune: „Cel ce va bate pe tată sau pe mamă să fie omorât" (Ieș. 21,15) : אָבִ֥יו וְאִמּ֖וֹ מ֥וֹת יוּמָֽת׃ מַכֵּ֛ה

[47] *Dicționar enciclopedic*, p. 598.

[48] Flavius Josephus, *op. cit.*, 4, 8, 24, p. 220-221.

5. Sclavii

La evrei, morala socială este superioară faţă de tot ce se poate întâlni în celelalte religii ale Antichităţii. Şi dreptul israelit privind sclavii era mai uman decât cel al popoarelor vecine. Merită să fie remarcat faptul că, spre deosebire de fenicieni, israeliţii nu făceau comerţ cu sclavii la acea vreme[49].

Plecând de la ideea că toţi oamenii provin din aceiaşi părinţi şi că toţi sunt fiii aceluiaşi Tată – Dumnezeu, evreii considerau pe sclavi ca fraţi ai lor. Stăpânii nu aveau dreptul de viaţă şi de moarte asupra sclavilor cum se obişnuia la alte popoare.

În privinţa sclavilor proveniţi dintre evrei, existau următoarele legi:

– dacă sclavul se putea răscumpăra singur sau dacă altcineva ar fi voit să-l răscumpere, atunci stăpânul era obligat a-i reda libertatea (Lev. 25,48);

– la începutul anului al şaptelea al sclaviei sale, sclavul primea libertatea, făcându-i-se daruri însemnate în vite, cereale, vin şi ulei (Deuter. 15, 12-14);

– În anul jubiliar, al 50-lea, numit şi anul libertăţii (şenath haderor – שְׁנַת־הַדְּרוֹר) sclavii evrei, împreună cu pruncii lor, primeau de asemenea libertatea (Lev. 25, 40-41).

Legi severe de protecţie erau şi pentru sclavii proveniţi dintre străini:

– stăpânul care şi-a bătut sclavul său, aşa încât a murit, imediat se pedepsea de către judecător cu moartea

– dacă unui sclav i se scotea un ochi sau un dinte, sau pentru orice altă vătămare ce i se aducea, sclavul primea libertatea;

– dacă un sclav, din cauza cruzimii stăpânului său fugea în altă parte, nimeni nu avea dreptul să-l readucă.

Sloboziri de robi se făceau şi cu ocazia unor evenimente mai deosebite.

În Sfânta Scriptură, sclavii sunt socotiţi ca membri ai familiei, de aceea trebuiau circumcişi şi, în felul acesta, se bucurau de repausul şabatic, luau parte la ospeţele sacrificiale şi la sărbători, iar cei din familiile preoţeşti consumau din carnea destinată preoţilor (Deuter 16, 11). Sclavilor străini li se da dreptul la căsătorie cu permisiunea stăpânului ca să ia de soţie, chiar pe fiica sa şi să-l moştenească. (I Paral. 2, 35) De asemenea, ei puteau să ajungă chiar administratorii averii şi oamenii de încredere ai stăpânului lor (Fac. 24).[50]

În legătură cu starea socială a sclavilor, la poporul evreu exista norme speciale şi pentru sclave. Ele proveneau din:

– „prada de război", aşa încât dacă cineva se căsătorea cu o sclavă prizonieră de război, aceasta trebuia să fie lăsată să-şi plângă o lună de zile părinţii săi (Deuter. 21,13). În situaţia în care, după un anumit timp, nu-i mai convenea să o ţină ca soţie,

---

[49] Alfred Hârlăoanu, *O istorie a mozaismului şi a Israelului Antic*, Editura Nemira, Bucureşti, 2001, p. 145.

[50] Pr. Prof. Dr. D. Abrudan şi Diac. Prof. Dr. E. Corniţescu, *op. cit.*, p. 132.

atunci stăpânul acesteia era dator să-i redea libertatea fără ca să o mai umilească prin vinderea ei pe bani (Deuter.21, 14).

– din familiile evreiești care ajungeau sclavi din cauza sărăciei;

– din cauza că se nășteau din concubinaj și se numeau „cei născuți ai casei" (Yeldei beth –יְלִידֵי־בַיִת) (Fac. 14, 14);

– din fiicele vândute de tatăl lor unui israelit.

Dacă sclava israelită nu era pe placul stăpânului care și-o alesese, atunci el era dator să o lase să se răscumpere, neavând dreptul să o vândă la o familie străină. Sau dacă stăpânul o logodea cu fiul său, atunci ea, deși era concubina acestuia, Legea prevedea ca să fie tratată drept soție legitimă, ca pe o fiică sau noră, situație de care se bucura chiar dacă stăpânul va lua mai târziu și alte concubine. Ca soție a stăpânului, sclava israelită avea și dreptul de locuință, hrană și îmbrăcăminte, condiții ce trebuiau respectate deoarece nerespectarea lor ducea la dreptul acesteia de a fi pusă în libertate gratuit, fără răscumpărare (Ieș. 21, 7-11). Văduvele și femeile divorțate din cauza situației lor materiale precare, ajungeau singure să se vândă ca sclave, având dreptul să fie eliberate ca și bărbații sclavi, în anul al 7-lea[51].

Prețul unui sclav era de 30 de sicli de argint (Ieș. 21,32).

Iosif Flaviu: „Cel ce a dus în robie o fată sau chiar o femeie măritată și vrea să o ia de soție, să nu i se îngăduie să aibă de-a face și să locuiască cu ea mai înainte ca el să-i tundă părul, să o îmbrace cu veșminte de doliu, și să o lase să-și plângă rudele și prietenii care i-au pierit în război. Doar după ce durerea pricinuită de aceștia i-a mai trecut, ea se poate pregăti de ospăț și de nuntă. Este cuviincios și drept ca cel ce se căsătorește cu o femeie de la care vrea să aibă copii, să și-o atragă și să-i înduplece voința, nu urmându-și numai propria plăcere fără să caute să fie pe placul ei. După ce au trecut cele 30 de zile de doliu, (căci ele sunt îndestulătoare pentru un om cumpătat, să-i plângă pe cei dragi), abia atunci să facă nunta. Dacă însă după ce și-a satisfăcut poftele, bărbatul șovăie să o mai ia de soție, să nu i se permită să o facă roaba lui, ci femeia să poată pleca oriunde vrea, păstrându-și libertatea(cf. Deuter.21,10-14)"[52].

IV. DIVORȚUL

Obiceiul divorțului a fost cunoscut la evrei încă din cele mai vechi timpuri. Dreptul de a divorța îl avea numai bărbatul. Dar târziu de tot s-au ivit cazuri când și femeile au cerut despărțirea de soții lor. Cele care au precedat astfel erau, în general, femeile de moravuri ușoare. În istoria evreilor, primul caz cunoscut al unei femei care a divorțat de bărbatul ei a fost al Salomeei, fiica lui Antipater, devenită soția lui

---

[51] *Ibidem*, p. 133-134.

[52] Josephus Flavius, *op. cit.*, 4, 8, 23, p. 220.

Irod cel Mare. Aceasta i-a trimis bărbatului ei, Castobarus, carte de despărţire. Al doilea caz a fost al Irodiadei, care despărţindu-se de Irod Filip, fiul lui Irod cel Mare, se căsătoreşte cu fratele vitreg al acestuia, Irod Antipa, tetrarhul Galileei. Deşi nu beneficia de dreptul divorţului respectiv de a cere oficial în faţa judecătorului despărţirea de bărbatul ei, totuşi femeia putea să-l părăsească, fie pentru motiv de adulter, fie pentru alte cauze întemeiate[53].

Divorţul este înfăţişat ca un rău împotriva familiei şi a statului. Se pretindea bărbatului care-şi repudia soţia să-i dea carte de despărţire. De această carte se folosea femeia, spre a dovedi în cazul în care altcineva ar intenţiona să o ia în căsătorie, că este liberă. Bărbatul care nu avea un motiv serios de divorţ, pierdea dota pe care o dăduse socrului, iar soţiei repudiate trebuia să-i asigure o indemnizaţie (Ketuba- כְּתוּ·בָּה). În plus, el îşi făcea „duşmani de moarte" pe toţi cei din familia soţiei pe care o repudiase.

Iosif Flaviu „Cel ce, din felurite pricini, vrea să se descotorosească de soţia împreună cu care locuieşte..., să-i scrie carte de despărţire, că nu mai vrea să trăiască cu ea. Aşa obţine femeia dreptul să convieţuiască cu un alt bărbat. Nu este îngăduit acest lucru, mai înaintea primirii dovezii scrise. Dacă nu se va împăca nici cu noul bărbat sau acela va muri şi soţul dintâi va dori să o ia de nevastă să nu i se permită aşa ceva."[54]

Sfântul Grigorie Teologul: „Legea prevede divorţul pentru orice pricină. Hristos însă nu-l îngăduie pentru orice pricină. Îngăduie doar divorţul de desfrânată în timp ce, pentru alte pricini, îndeamnă spre înţeleapta răbdare. Sau mai bine să arate înţeleaptă răbdare cel ce a primit jugul căsătoriei"[55].

Biblia nu conţine o legislaţie sistematică în privinţa divorţului. Cu toate acestea, cele două principii fundamentale în abordarea problemei decurg dintr-un pasaj biblic: „De va lua cineva femeie şi se va face bărbat ei, dar ea nu va afla bunăvoinţă în ochii lui, pentru că va găsi el ceva neplăcut la ea, şi-i va scrie carte de despărţire, i-o va da la mână, şi o va slobozi din casa sa./ Iar ea va ieşi şi ducându-se se va mărita cu alt bărbat./ Dar dacă şi acest din urmă bărbat o va urî şi va scrie carte de despărţire şi i-o va da de la mână şi o va slobozi din casa sa, sau va muri acest din urmă bărbat al ei, care a luat-o de soţie,/ Bărbatul ei cel dintâi care a lăsat-o nu o poate lua iar de soţie după ce a fost întinată, că aceasta este urâciune înaintea Domnului Dumnezeului tău..." (Deuter. 24, 1-4).

Din acest citat biblic rezultă că dreptul de a da divorţ aparţine în exclusivitate bărbatului şi actul de divorţ trebuie să fie sub forma unui document scris (Ghit. 20a).

Cât despre ce înseamnă exact „ceva ruşinos", înţelepţii Mişnei au interpretat diferit această sintagmă: Şcoala lui Şamai crede că este vorba de infidelitate. În

[53] Pr. Prof. Dr. D. Abrudan şi Diac. Prof. Dr. E. Corniţescu, *op. cit.*, p. 170.

[54] Flaviul Josephus, *op. cit.*, p. 219.

[55] Arhimd. Daniil Gouvalis, *Peregrin prin Sfânta Scriptură*, trad. de Cristina Băcanu, Editura Buna Vestire, Bacău, 2002, p. 245.

schimb, după Școala lui Hilel trebuie să fie și o greșeală mai măruntă, de exemplu, dacă nevasta a ars mâncarea. Rabi Akiba merge și mai departe, susținând că un bărbat are dreptul să-și lase nevasta dacă-și găsește alta mai frumoasă (Ghit. 9,10).

Există însă două situații în care bărbatul nu poate cu nici un chip să-și lase nevasta: dacă o acuză că nu a fost fecioară și se dovedește că acuzația este falsă (Deuter. 22, 13-19) și dacă a fost obligat să se însoare cu ea pentru că o violase (Deuter. 22, 28-29).

Un bărbat nu putea să se însoare din nou cu fosta lui nevastă, dacă între timp aceasta fusese măritată cu altul care murise sau o lăsase (Deuter. 24, 2-4).

Preoții – כּוֹהֲנִים – nu aveau voie să se însoare cu femei divorțate (Lev. 21, 7, 14), interdicție care a rămas valabilă până în ziua de azi. Literatura profetică și sapiențială dezaproba la unison divorțul. Maleahii (2, 14-16) scrie, reacționând probabil la obiceiul vremii: „Căci Eu urăsc despărțirea în căsătorie ...” În același pasaj, profetul descrie divorțul ca pe un act de perfidie, o trădare a legământului dintre soț și soție. Proverbele pledează insistent pentru fidelitatea conjugală (5, 15-19).

Deși, conform Bibliei, divorțul este apanajul bărbatului, în documentele descoperite în colonia de la Elefantina din Egipt (sec. VI î. Hr.) atestă că și femeia avea dreptul să ceară divorțul, libertate ce poate fi pusă pe seama unor influențe străine.

Talmudul spune că „altarul vărsa lacrimi pentru bărbatul care-și lasă nevasta dintâi” (Sanh. 22a) și, într-adevăr, epoca talmudică aduce modificări importante la legea divorțului. Cea mai însemnată dintre ele constă în stabilirea unor situații în care bărbatul putea fi obligat de tribunal să-i acorde nevestei sale divorțul:

a. Când, după zece ani de căsătorie nu aveau copii;
b. Când soțul contracta o boală respingătoare;
c. Când soțul nu voia sau nu putea să-și întrețină soția;
d. Când refuza să aibă relații conjugale cu ea;
e. Când continua să o bată, deși fusese avertizat de tribunal să înceteze.

Deși prin lege bărbatul nu putea fi silit să divorțeze, Talmudul rezolvă problema, arătând că omul trebuia constrâns de tribunal, fie și recurgând la forță, până când spune singur: „Vreau să divorțez.” Sunt pomenite în Talmud cazuri în care „bărbatul este forțat să divorțeze de femeia lui”.

În Israel nu există divorț civil, tribunalele rabinice ezită să uzeze de forță în cazurile în care se înscriu în prima categorie, chiar dacă este clar că mariajul respectiv și-a pierdut orice rațiune de a fi. Totuși, tribunalele uzează uneori de constrângere, declarând că soțul care, în ciuda cererii tribunalului refuză să divorțeze, se face vinovat de sfidarea curții. În această situație, bărbatul este predat autorităților laice care îl țin la închisoare până consimte să se supună hotărârii tribunalului rabinic. De regulă, înainte de a se adresa tribunalului, cuplul care intenționează să divorțeze, întocmește un document legal prin care se stabilește cine va păstra copiii, cum se vor împărți bunurile comune, precum și un acord de pensie alimentară. În lipsa unui astfel de document,

problemele respective rămân la latitudinea tribunalului rabinic. În ţările care nu recunosc divorţul religios, rabinii insistă de obicei ca soţii să obţină divorţul civil în prealabil. Dacă nevasta înnebuneşte, bărbatul nu poate să divorţeze de ea. Totuşi, dacă boala este incurabilă, el se poate recăsători cu condiţia să obţină o aprobare în acest sens, semnată de o sută de rabini.

Actul de divorţ (Ghet- גֵּט-) se redactează de către un scrib (sofer – סוֹפֵר) şi reproduce parţial o formulare a Mişnei.

Documentul, scris aproape integral în aramaică, pe pergament, trebuie legalizat şi semnat de doi martori. După ce soţul i-l înmânează oficial soţiei, actul este preluat de rabinul care supervizează procedura. Acesta taie documentul în cruce ca să nu mai poată fi folosit din nou, apoi îi dă femeii un alt certificat (petor – פְּטוֹר), care atestă că este divorţată şi că poate să se recăsătorească. Femeia nu poate contracta o nouă căsătorie mai devreme de 90 de zile de la divorţ. Scopul acestui interval este de a permite stabilirea paternităţii, în caz că femeia era gravidă la pronunţarea divorţului. Dacă, de pildă, soţia se convertea la creştinism şi părăsea comunitatea evreiască, tribunalul nu mai era dator să o citeze şi să-i ceară acordul. În astfel de cazuri, acţiunea de divorţ a soţului era de ajuns.

Dat fiind că soţul era cel ce înmâna actul de divorţ soţiei, divorţul devenea imposibil dacă bărbatul pleca de acasă şi domiciliul lui nu era cunoscut. De asemenea, numai în Israel, tribunalul rabinic are putere de constrângere asupra soţiei lui. În ambele situaţii, soţia devine o aguna (o femeie „legată”-עֲגוּנָה- şi nu se poate recăsători după legea evreiască. Legea talmudică a divorţului este expusă în tratatul GHITIN – גִּיטִין – (certificat de divorţ). Al şaselea tratat al ordinului Naşim – נָשִׁים al Mişnei.

Cele nouă capitole explică legile referitoare la desfacerea căsătoriei prin divorţ. Conform legii evreieşti, certificatul de divorţ, este singurul mijloc de despărţire a soţilor. Tribunalul rabinic nu poate remite certificatul: el trebuie să fie înmânat soţiei de către soţ[56].

Concluzii

Sfaturi despre căsătorie din grădina duhovnicească a Sfinţilor Părinţi

„Nu este bine ca omul să fie singur”, proclamă textul sfânt, pentru că existenţa singuratică nu reflectă pe Dumnezeu”. Neamul omenesc nu este bun ,decât în unitatea masculinului şi femininului”, socoteşte **Sfântul Ambrozie**[57].

„Adam-Eva; om-femeie este diada omenească, ce reflectă această pluralitate în Dumnezeu care, fiind, Unul, spune Noi (Fac.1, 26). Când bărbatul şi femeia se unesc

---

[56] *Dicţionar enciclopedic*..., p. 190-191.

[57] Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, EIBMBOR, Bucureşti,1996, p. 320.

în căsătorie, ei formează nu imaginea a ceva pământesc, ci a lui Dumnezeu Însuşi", afirmă **Sfântul Ioan Gură de Aur**[58].

„Cel ce nu este legat cu legăturile căsătoriei nu posedă în el însuşi totalitatea ființei, ci numai jumătate din ea"(*PG* 62, 387). „Bărbatul şi femeia nu sunt două, ci o singură ființă"(*PG* 62, 143), afirmă acelaşi Sfânt Părinte[59].

„Instituirea căsătoriei în Rai este o veche şi sigură tradiție. Domnul,vorbind de căsătorie S-a referit la Vechiul Testament: „Nu ați citit oare (Mt. 19, 4). Fiul doar a confirmat ceea ce Tatăl a instituit", zice **Clement Alexandrinul**[60] şi cu aceasta enunță ideea fundamentală a harului paradisiac al căsătoriei.

Clement Alexandrinul spune chiar mai mult: „Dumnezeu l-a creat pe om: bărbat şi femeie, omul este Hristos, iar femeia este Biserica. Căsătoria ca chip arhetipic preexistă perechii,pentru că Adam a fost creat după chipul lui Hristos , iar Eva după chipul Bisericii. Sfântul Apostol Pavel va formula ceea ce este esențial: „Taina aceasta mare este; iar eu zic în Hristos şi în Biserică" (Efes.5, 32). Astfel, căsătoria îşi are originea dinainte de cădere, iar ritualul precizează: nici păcatul originar, nici potopul nu au stricat sfințenia unirii conjugale"[61].

Sfântul Ioan Gură de Aur vede în orice căsătorie o imagine a nunții din Cana Galileii şi astfel, prezența reală a lui Hristos (*PG* 51, 210)[62].

„Domnul vine aici pentru a face iarăşi şi iarăşi aceeaşi minune", adaugă **Sfântul Chiril al Alexandriei** (*PG* 73, 224)[63].

„Iisus a fost chemat pentru a da nunții castitate şi a umple de har suferințele viitoare", spune **Sfântul Epifanie** (*PG* 41, 942)[64].

Sfântul Ioan Gură de Aur numeşte familia – εκκλησία μικρά – (*PG* 62, 143), gândindu-se la ecclesia domestica a Sfântul Apostol Pavel; este aceeaşi idee a celulei organice a Bisericii, imaginea profetică a Împărăției[65].

Evident, căsătoria este folositoare societății, totuşi, valoarea sa specifică autonomă rămâne împărătească în ea însăşi.

Pseudo-Areopagitul scrie: „Atenienii numeau căsătoria – τέλος, căci ea îl încoronează pe om pentru viață"(*PG* 3, 1184)[66].

Doctrina ortodoxă afirmă că sensul primar sau scopul ultim al căsătoriei este iubirea conjugală, această plinire a unității soților, care face din căsătorie o biserică

---

[58] *Ibidem*, p. 320, nota 272.
[59] *Ibidem*, p. 321.
[60] *Stromata* III, 4, *PSB*, vol. V.
[61] Paul Evdokimov, *op. cit*, p. 319, nota 267.
[62] Idem, *Taina iubirii*, p. 56, nota 47.
[63] *Ibidem*, p. 56, nota 48.
[64] *Ibidem*, p. 56, nota 49.
[65] *Ibidem*, nota 256.
[66] *Ibidem*, p. 322, nota 256.

domestică. Căsătoria este o vocaţie specială spre a atinge plinirea fiinţei în Dumnezeu. „Iubirea schimbă însăşi substanţa lucrurilor" (*PG* 61, 273), „numai iubirea face din două fiinţe una singură"(*PG* 61, 280), zice **Sfântul Ioan Gură de Aur**. Iubindu-se unul pe celălalt, soţii îl iubesc pe Dumnezeu. Fiecare moment al vieţii lor irumpe într-o doxologie împărătească, slujirea lor este neîntreruptă cântare liturgică. **Sfântul Ioan Gură de Aur** vine cu această concluzie magnifică: „Căsătoria este tainică icoană a Bisericii" (*PG* 62, 387)[67].

Fiinţa iubită nu este un Dumnezeu, ci un dar regesc în care străluceşte prezenţa Donatorului. Dante o spune foarte simplu: „Ea Îl privea pe Dumnezeu, eu Îl vedeam prin ochii ei şi cerul devenise mai albastru". Să iubeşti ceea ce niciodată nu se va vedea de două ori, în această unitate mereu feciorelnică, a iubi înseamnă a vedea împreună Răsăritul[68].

Prezenţa lui Dumnezeu nu este străină de atracţia pe care o resimt îndrăgostiţii şi întâlnirea lor nu este niciodată întâmplătoare. Chipul iubit este deja cunoscut, el preexistă dinainte de a fi întâlnit şi recunoscut.

Tipul iubirii conjugale este în esenţă pnevmatofor. Materia Tainei este iubirea mutuală care îşi are scopul în sine însăşi, căci darul Duhului Sfânt face din ea unirea nedezlegată a iubirii. Ceea ce l-a determinat pe **Sfântul Ioan Damaschin** să o definească minunat: „Căsătoria este Taina iubirii" (*PG* 51, 230)[69].

Trebuie să vezi sufletul celui iubit ca o lumină şi să atingi gradul de cunoaştere care nu aparţine decât celui care iubeşte. În ebraică cuvântul yada – יָדַע – înseamnă deodată „a cunoaşte" şi „a te căsători", aşa cum „a iubi - אָהַב- înseamnă „cunoaştere totală": „Adam a cunoscut-o pe Eva"[70].

Sfântul Efrem Sirul adaugă: „De la Adam până la Domnul, adevărata iubire conjugală a fost o Taină desăvârşită". De aceea, după înţelepciunea rabinică harul s-a revărsat asupra păgânilor numai prin canalul iubirii conjugale (Zohar, I)[71].

Sfântul Ioan Gură de Aur, marele doctor al căsătoriei, anunţă o idee profundă, confirmată de psihiatria de azi: „iubirea se naşte din castitate, dimpotrivă, pervertirea (destrăbălarea) vine din insuficienţa iubirii (I Cor. Omil. 33, 6). Remediul cel mai puternic este iubirea – amor magnus – care-i face pe oameni caşti"[72].

Ca şi monahismul, căsătoria nu este numai o problemă etică, ci şi ontologică. Căsătoria adevărată, în culmea ei, este o acţiune ascetică rară, de aceea ritualul ei o subliniază ca atare, prin cântarea martirilor care însoţeşte pe cei căsătoriţi de-a lungul mersului lor pe calea cea strâmtă; astfel, căsătoria se înalţă la nivelul şi la demnitatea „prietenilor

[67] *Ibidem*, p. 161, nota 26.
[68] *Ibidem*, p. 139.
[69] Idem, *Ortodoxia*, p. 321, nota 281.
[70] Idem, *Taina iubirii*, p. 137-138.
[71] *Ibidem*, p.319, nota 268.
[72] Idem, *Ortodoxia*, p. 322, nota 284.

răniți ai Mirelui". **Sfântul Ioan Gură de Aur** spune: „Soții adevărați nu sunt mai prejos decât călugării, ei pot avea virtuți mai mari decât monahii" (*PG* 62, 147; 51, 209)[73].

„Să căutăm un singur lucru când ne căsătorim: virtutea. Numai dacă dobândim acest bun, ne vom bucura de pace și vom găsi plăcere în unire și în dragoste..."[74].

Fiecare părinte, tată sau mamă trebuie să se ostenească pentru copiii săi să-i educe, să le dea învățătură bună și de folos pentru sufletele lor. De nu vor face părinții așa, ei vor răspunde în fața lui Dumnezeu pentru greșelile făcute de copii [...] Vă rog și vă chem, frații mei, să aveți multă grijă și multă nevoință pentru copiii voștri. Luați seama pururea la mântuirea sufletelor lor. Aduceți-vă aminte de fericitul Iov care, în toate zilele, aducea jertfă pentru fiii lui, că se temea ca nu cumva să greșească ei față de Dumnezeu cu gândul. Luați pildă de la Avraam care a poruncit ca strănepoții lui să țină legea lui Dumnezeu. Ca și David împăratul și proorocul,vrând să moară mai bine decât să lase fiului său moștenire mare, l-a chemat pe acesta și i-a poruncit, zicând: „O, fiul meu! De vei vrea să trăiești după Legea lui Dumnezeu, nu se va abate asupra ta nici un rău, ci toate lucrurile vor fi după vrerea ta și vei dobândi trăire multă! Dar dacă te vei lipsi de ajutorul lui Dumnezeu,la nimic nu-ți va folosi împărăția și puterea aceasta ..."[75].

„Iar tu, o fiule! Slujește părinților tăi cu recunoștință. Numai cu recunoștință poți tu răsplăti, acestor părinți, pentru toate câte au făcut ei spre folosul tău... Să nu defăimăm pe părinții noștri. Și dacă nu-i vom defăima de teama Judecătorului, neapărat că ne vom face mai buni ... Dacă nu vor face aceasta, nu sunt fii, ci sunt vicleni ca și Abesalom față de tatăl său David și vor muri pedepsiți așa cum a murit Abesalom..." (**Sfântul Ioan Gură de Aur**)[76].

Căsătoria este indisolubilă, de nedezlegat, adică nu era îngăduită despărțirea, chiar și în legea veche. Știind aceasta, fariseii s-au apropiat de Iisus, ispitindu-L: „Se cuvine oare ca bărbatul să-și lase femeia?" Iisus îi provoacă la Lege. Ei îi răspund în sensul îngăduinței pe care a dat-o Moise cu „cartea de despărțire". Iisus întărește căsătoria la rostul ei de la începutul zidirii (Mt. 5, 31-32; Lc. 16, 18). Iisus nu putea coborî rațiunile credinței din motivele lui Moise,de aceea a ridicat căsătoria la rangul de **TAINĂ**. Deci, dacă ar fi trăită de cei căsătoriți la valoarea ei adevărată, de **TAINĂ**, căsătoria ar da roade vrednice de TAINELE LUI DUMNEZEU. „Dacă în Taina Cununiei cei doi sunt o singură făptură ,ce năzuiește ea ? „Odrasle pentru Dumnezeu"(Mal. 2, 15)"[77].

---

[73] **Idem,** ***Taina iubirii,*** **p.** 212, **nota** 7.
[74] Arhimd. Ilie Cleopa, *op. cit.*, p.456.
[75] *Ibidem*, p. 462.
[76] *Ibidem*, p. 470.
[77] Pr.Arsenie Boca, ***Ridicarea căsătoriei la înălțimea de taină,*** p. 7.

ANEXE

ANEXA 1

Din Sfânta Scriptura: *Proverbele lui Solomon*

(23, 13) „Nu cruța pe feciorul tău de pedeapsă; chiar dacă îl lovești cu varga, nu moare."

(19, 18) „Pedepseşte pe feciorul tău cât mai este nădejde de îndreptare, dar nu ajunge până acolo ca să-l omori."

(17, 25) „Feciorul nebun este necaz pentru tatăl lui şi amărăciune pentru maica lui."

(17, 6) „Cununa bătrânilor sunt nepoții, iar mărirea fiilor sunt părinții lor."

(13, 1) „Fiul înțelept ascultă de învățătura tatălui său, iar cel batjocoritor nici de mustrare."

(13, 24) „Cine cruță toiagul său își urăşte copilul, iar cel care îl iubeşte, îl ceartă la vreme."

(10, 1) „Fiul înțelept înveseleşte pe tatăl său, iar cel nebun este supărarea maicii lui."

(12, 4) „Femeia virtuoasă este o cunună pentru bărbatul ei, iar femeia fără cinste sete un cariu în oasele lui."

(5, 3-4) „Nu te uita la femeia linguşitoare, căci buzele străine picură miere şi cerul gurii sale e mai alunecător decât untdelemnul, /dar la sfârşit ea este mai amară decât pelinul, mai tăioasă decât o sabie cu două ascuțişuri."

(11, 16) „Femeia cu purtare bună agoniseşte cinstire, iar cea care urăşte cinstea e o ruşine."

(11, 22) „Inel de aur în râtul porcului, așa este femeia frumoasă şi fără minte".

(18, 22) „Cel ce găseşte o femeie bună află un lucru de mare preț şi dobândeşte dar de la Dumnezeu."

(19, 14) „O casă şi o avere sunt moştenire de la părinți, iar o femeie înțeleaptă este un dar de la Dumnezeu."

(21, 9) „Mai degrabă să locuieşti într-un colț pe acoperiş, decât cu o femeie certareață şi într-o casă mare."

(21, 19) „Mai bine să locuieşti în pustiu decât cu o femeie certăreață şi supărăcioasă."

(27, 15) „Un jgheab care curge în vreme de ploaie şi o femeie arțăgoasă sunt la fel"

(14, 1) „Femeile înțelepte zidesc casa, iar cele nebue o dărâmă cu mâna lor."

(7, 27) „Casa ei (femeia desfrânată) sunt căile iadului, ce duc la cămările morții."

(6, 26) „Că femeia desfrânată umblă după o bucată de pâine, pe când femeia soție doreşte un suflet de mare preț."

(6, 32-33) „Cel ce se desfrânează cu o femeie este lipsit de minte, se pierde pe el însuşi făcând astfel;/ El nu dobândeşte decât bătaie, iar ocara lui niciodată nu se şterge."

(31, 10) „Cine poate găsi o femeie virtuoasă? Prețul ei întrece mărgeanul."

(31, 11) „Într-însa se încrede inima soțului ei, iar câștigul nu-i va lipsi niciodată."

(31, 23) „Cinstit este bărbatul ei la porțile cetății, când stă la sfat cu bătrânii țării."

(31, 26) „Gura și-o deschide cu înțelepciune și sfaturile pline de dragoste sunt pe limba ei."

(31, 28-30) „Feciorii săi vin și o fericesc, iar soțul ei o laudă: Multe fete s-au dovedit harnice, dar tu le-ai întrecut pe toate/ Înșelător este farmecul și deșartă este frumusețea; femeia care se teme de Domnul trebuie lăudată!"

ANEXA 2

Cele șapte binecuvântări ale căsătoriei

1. Binecuvântat fii, Doamne, Regele universului, care ai creat rodul viței.
2. Binecuvântat fii, Doamne, Regele universului, care ai zidit toate spre slava Ta.
3. Binecuvântat fii, Doamne, Regele universului, care l-ai plăsmuit pe om.
4. Binecuvântat fii, Doamne, Regele universului, care l-ai creat pe om după chipul Tău, după chipul asemănător esenței Tale și i-ai hărăzit o altă ființă spre a perpetua genul uman. Binecuvântat fii Tu, Doamne, care l-ai făcut pe om.
5. Bucură-te și veselește-te, femeie stearpă, văzând cum se adună la sânul tău copiii cu bucurie. Binecuvântat fii, Doamne, care înveselești Sionul prin copiii săi.
6. Înveselește-i, Doamne, pe soții care se iubesc, precum ai înveselit odinioară pe creatura ta în grădina Edenului, la originea lumii. Binecuvântat fii, Doamne, care înveselești mirele și mireasa.
7. Binecuvântat fii, Doamne, Dumnezeul nostru, care ai creat veselia și bucuria, mirele tânăr și tânăra mireasă, cântul, plăcerea și desfătarea, frăția, pacea și afecțiunea, fie ca să poată auzi curând, în orașele Iudeii și pe străzile Ierusalimului, glasul veseliei și glasul bucuriei, glasul tânărului soț și glasul tinerei soții, glasul răsunător de sub baldachinul nupțial și acela al tinerilor răsunând la patul lor. Binecuvântat fii, Doamne, care înveselești tânărul mire și tânăra mireasă (*Dicționar enciclopedic de Iudaism*, p. 151).

ANEXA 3

Jurământul de curățenie sau zelotipie

Femeia trebuia să se prezinte la cortul sfânt, iar mai târziu, la templul sfânt și să aducă aici sacrificiul prescris pentru o asemenea împrejurare care consta din o zecime de efă de făină de orz, fără ulei și fără tămâie. Preotul o pune să stea înaintea intrării în lăcașul sfânt, fără voal și cu părul despletit. I se va da să țină în mână sacrificiul de mâncare. Tot preotul umplea apoi un vas cu apă din lavoarul preoților, amesteca în ea puțin praf din curtea sanctuarului, rostea un jurământ înfricoșător, cu blesteme cumplite, care toate urmau să cadă asupra femeii, dacă ea, într-adevăr ar fi culpabilă. La rostirea fiecărui blestem, femeia era obligată să răspundă: „Amin". După aceasta

preotul scria pe hârtie blestemele rostite şi apoi spăla hârtia în vasul cu apă. Lua apoi făina de orz din mâinile femeii şi ardea o parte pe altar, ca şi când ar invoca dreptatea lui Dumnezeu pentru pedepsirea vinei ascunse. La sfârşit îi da să bea femeii din apa în care spălase scrisoarea cu blestemele, ca aceasta să se prefacă în blestem şi venin pentru ea, dacă ar fi fost culpabilă (cf. Num. 5,11-31; iar cf. Num. 5,18, acea apă se numea „apa amară") (Pr. Prof. Dr. D. Abrudan şi Diac. Prof. Dr. E. Cornițescu, *Arheologia biblică*, EIBMBOR, Bucureşti, 1994, p. 169-170)

ANEXA 4

Leviratul

În cadrul acestei ceremonii, care se desfăşoară în prezența bătrânilor, văduva îşi somează cumnatul să-şi îndeplinească îndatorirea: dacă el persista în refuzul lui, ea trebuie „să-i scoată încălțămintea din picior şi să-l scuipe în față". În vreme ce se săvârşesc acestea, femeia trebuie să rostească: „Aşa se face omului care nu vrea să ridice casă fratelui său" (Deuter. 25, 9). În cazul în care cumnatul nu o vrea de nevastă, văduva nu se poate recăsători până nu se îndeplineşte halița. Denumirea ceremoniei provine de la verbul ebraic „halaț" – חָלַץ = a descălța (haliț – חֲלִיצָה - descălțare). Ceremonia haliței trebuie efectuată în fața unui tribunal rabinic alcătuit din cinci membri. Văduva citeşte pasajul biblic referitor la Levirat (Deuter 5, 7-10), apoi îl descaltă pe cumnat de pantoful drept (pantoful trebuie să nu conțină nici un element de metal) şi scuipă pe jos în fața lui. Legile privitoare la levirat sunt expuse pe larg în tratatul talmudic *Ievamot*. Leviratul nu are loc decât în cazul unei văduve complet lipsită de urmaşi. De asemenea, Leviratul nu se aplică dacă defunctul are copii de la altă femeie ori dacă i se naşte un copil postum, indiferent dacă acesta moare curând după naştere (Iev. 2, 5; 22b; Nid. 5, 3). Mişna adăuga că obligația leviratului nu incuba decât fraților defunctului născuți înainte de moartea lui. Legea nu are relevanță decât dacă femeia este încă aptă pentru a avea copii. După decesul soțului, văduva şi cumnatul sunt uniți printr-o legătură juridică (zica – זִיקָה). Femeia dobândeşte atunci statutul de şomeret iavam, adică este în situația de aşteptare a leviratului, perioada de aşteptare fiind de trei luni (Iev. 4,10).

Levirat = ibum – יִבֵּם– (ebr. Iavem-יָבֵם ; lat. Levir = cumnat)

(*Dicționar enciclopedic de Iudaism*, p. 463-464).

– văduvă (ievama) –יְבָמָה –

– cumnat (iavam – יָבָם –) căsătoria văduvei cu fratele decedatului(ibem – (יִבֵּם).

Drd. Gabriela Maria PAŞCALĂU

Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna", Universitatea „Lucian Blaga", Sibiu

The Role and Importance of the Family in the Light of the Old Testament Biblical Revelation. *This paper deals with the issue of marriage as it is described in the Old Testament (its origin, characteristics, functions, the obligations and rights of the spouses); at the same time, reference is made to the interpretations of the theme by the Church Fathers. Alongside with this central theme, other aspects existing in relation of causality, consequence, or implication with it, will be emphasized. Thus, the mutual obligations of the spouses, the education of their children, or the problem of divorce, will also be discussed. Constant reference will be made to the Judaic context, and quotations in the Hebrew language will be included. Instead of conclusions, the paper ends with some advice on marriage selected from the work of the Church Fathers.*

RT, 88 (2006), nr. 3, p. 138-152
Prep. drd. Lucian D. Colda

ÎNTRE ROMA ŞI CONSTANTINOPOL. O VIAŢĂ, O ISTORIE, UN DESTIN: PATRIARHUL FOTIE AL CONSTANTINOPOLULUI ŞI EPOCA SA

„Şi cei înţelepţi vor lumina ca strălucirea cerului şi cei care vor fi îndrumat pe mulţi pe calea dreptăţii vor fi ca stelele în vecii vecilor" (Dan. 12, 3)

Personalitate complexă, cu o istorie tot pe atât de zbuciumată, figura Sf. Fotie, Patriarhul Constantinopolului, a dominat întreaga perioadă a celei de-a doua jumătăţi a secolului al IX-lea, continuând până în zilele noastre să trezească curiozitatea, admiraţia, dar şi împotrivirea celor care doresc să cunoască câte ceva din viaţa şi gândirea acestui colos al gândirii postpatristice răsăritene.

Supranumit încă de timpuriu „cel Mare" şi înzestrat cu o genială eficacitate şi capacitate intelectuală, Sf. Fotie a reuşit să restaureze şi să înnoiască moral şi intelectual Biserica Răsăriteană, înfăptuind totodată, prin tenacitate şi energie personală, opera de misionarizare a bulgarilor şi a ruşilor. Datorită acestora, dar nu numai, Sf. Fotie a fost considerat ca unul dintre marii Sfinţi Părinţi ai Bisericii Ortodoxe[1].

1. Naşterea, copilăria, anii tinereţii şi cariera politică

Despre anul naşterii, copilăria şi anii tinereţii patriarhului Fotie nu avem date certe. Ipotezele avansate în legătură cu această temă se bazează exclusiv pe diverse conjuncturi şi evenimente datate cândva în perioada de dinaintea numirii sale în demnitatea de patriarh al Constantinopolului[2].

Cercetători mai vechi, precum Hergenröther şi Ziegler propun ca şi terminus ante quem" pentru naşterea lui Fotie anul 827[3]. Hergenröther îşi întemeiază punctul de vedere bazându-se pe data hirotonirii lui Fotie în treapta episcopală, şi anume 857 sau 858. Pe baza acestei ipoteze avansează Hergenröther ideea conform căreia Fotie, ca şi

[1] K. Fritz, „Photius", în: *EKL* 3 (1959), p. 213.

[2] J. Hergenröther, *Photius, Patriarch von Konstantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma 1*, Regensburg, 1867, p. 315.

[3] F. R. Gahbauer, „Photius – Heiliger und Feind Roms? Gelehrter und Ökumeniker auf dem Patriarchenstuhl von Konstantinopel", în: *Der christliche Osten. Amtliches Mitteilungsblat der Catholica Unio Deutschlands und der Schweiz* 53 (1998), p. 184. Vezi de aceea şi K. Ziegler, art. Photios (13), în: *PRE* 20/1 (1941), p. 667-737 şi art. Photius, în: *KP* 4 (1979), p. 813.

candidat la treapta episcopală și conform prescripțiilor canonice, trebuia să fie în vârstă de cel puțin 30 de ani (altfel i s-ar fi făcut vreun reproș oarecare cu prilejul sinodului antifotian, lucru despre care însă, nu există nici cea mai mică dovadă). Tocmai de aceea Hergenröther avansează anul 827 (sau puțin mai devreme) ca dată a nașterii lui Fotie. Aceasta trebuie în orice caz să fi avut loc cândva în perioada ultimului an de guvernare a împăratului Leon al V-lea sau în cea a lui Mihail al II-lea (816-826). Hergenröther își dezvoltă mai departe teoria, sprijinindu-se și pe aceea că, binecunoscutul misionar Constantin sau Chiril, care s-a născut în anul 827 și a murit 42 de ani mai târziu (869), a fost un foarte bun și apropiat prieten al lui Fotie, ceva mai tânăr decât acesta, și a putut chiar beneficia de cursurile pe care Fotie le-a ținut la universitatea din Constantinopol, binecunoscut fiind faptul că, în jurul anului 850 Fotie era deja profesor[4].

Dvornik, Fritz, Beck, Erbse și Reichert așează data nașterii lui Fotie cândva în jurul anului 820[5]. Cercetători mai noi (Ahrweiler, Treadgold, Lemerle) merg dimpotrivă, până în anul 810. Aceleași păreri se raliază și Stéphanou și Moschos[6]. Tinnenfeld, care îi citează pe Ahrweiler și Treadgold, optează tot pentru anul 810, ca dată a nașterii lui Fotie[7]. Ahrweiler își întemeiază părerea ținând cont de anumite evenimente ivite pe parcursul vieții lui Fotie și anume, persecuția iconoclastă și delegația trimisă la curtea arabă, premise care conduc la datarea ceva mai timpurie a nașterii lui Fotie[8]. Alți istorici și cercetători nu pot să dea o dată precisă, oscilând între 810 și 820. Ca exemplu, putem cita aici pe Capizzi și Hoffmann, care așează chiar mai devreme, anume între 810 și 815, anul nașterii lui Fotie[9].

Membru al unei familii de vază, Fotie s-a născut în Constantinopol. Tatăl său, Serghie, a fost un înalt funcționar și se înrudea îndeaproape (frate sau văr) cu patriarhul Tarasie, cel care a prezidat lucrările celui de-al doilea Sinod (al șaptelea ecumenic) de la Niceea din anul 787. Fotie însă nu l-a cunoscut pe Tarasie, acesta murind înaintea nașterii sale. Mama lui Fotie se numea Irina[10].

Dvornik ne oferă informația conform căreia familia lui Fotie nu era doar o familie de sorginte grecească, ci ea aparținea dinastiei macedoniene, deci era o fa-

[4] J. Hergenröther, *op. cit.*, p. 315-316.

[5] F. Dvornik, „Photius, Patriarch", în: *LThK²* 8 (1963), p. 484; K. Fritz, „Photius", în: *EKL* 3 (1959), p. 213; H.-G. Beck, „Photius", în: *RGG³* 5 (1961), p. 363; E. Reichert, „Photius, Patriarch von Konstantinopel", în: *BBKL* 7 (1994), p. 557; H. Erbse, „Photius", în: *LAW* 2 (1995), p. 2317.

[6] P. Stéphanou, „Phothius, patriarche de Constantinopole", în: *Dsp* 12 (1984), p. 1397; D. Moschos, „Photios", în: *MarL* 5 (1993), p. 208.

[7] F. Tinnenfeld, „Photius", în: *TRE* 26 (1996), p. 586 și „Photios", în: *LMA* 6 (1993) 2109. Vezi de aceea și H. Ahrweiler, „Sur la carrière de Photius avant son patriarcat", în: *ByZ* 58 (1965), p. 348-363; W. T. Treadgold, *The Nature of the Bibliotheca of Photius*, Washington, 1980 (=DOS 18); P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, 1971 (=BByz.E 6), p. 177-204.

[8] F. R. Gahbauer, *art. cit.*, p. 184.

[9] C. Capizzi, „Photios, hl., Patriarch von Konstantinopel", în: *LThK³* 8 (1999), p. 267; G. Hoffmann, „Photius, Patriarch", în: *LThK¹* 8 (1936), p. 254.

[10] F. Dvornik, *art cit.*, p. 484; F. Tinnenfeld, *art. cit.*, p. 586.

milie nobilă[11]. Pentru ataşamentul său ferm faţă de cultul icoanelor, ea a avut mult de suferit sub domnia iconoclastului Leon al V-lea (813-820) şi a fost exilată de către împăratul Teofil (829-842)[12]. Fotie însuşi îşi elogiază ambii părinţi[13], arătând că aceştia au mărturisit neclintiţi credinţa cea adevărată în timpul persecuţiei, dobândindu-şi astfel prestigiul unor martiri[14]. El venerează virtuţile lor şi supunerea lor în faţa lui Dumnezeu. Din cauza credinţei sale, tatăl lui Fotie şi-a pierdut toate avuţiile sale, funcţia şi poziţia sa socială şi a murit în exil[15].

Se presupune că Fotie, în vârstă de 20 de ani a intrat ca profesor de filosofie la universitatea imperială din Constantinopol[16]. Educaţia şi cultura sa cuprinzătoare i-au permis să predea nu numai filosofie, ci şi logică, dialectică, matematică, teologie, etc.[17] Strânsele şi bunele relaţii ale fraţilor săi, Tarasie şi Serghie (soţul Irinei, sora mai tânără a împărătesei Teodora) cu palatul imperial, i-au înlesnit şi lui intrarea în viaţa curţii imperiale. Nu mult după aceasta, Fotie a fost numit în postul de secretar imperial, în rangul primului ofiţer al gărzii imperiale şi curând în cel de prim ministru[18]. În anul 838 Fotie a făcut parte din delegaţia trimisă la curtea arabă, pentru a mijloci pacea cu Bizanţul. Unii cercetători vorbesc chiar de două astfel de călătorii, una împreună cu Constantin Filosoful, în anul 845 sau 851 (după opinia unora, în anul 855, dată care este însă puţin probabilă) în Mesopotamia (Bagdad), la curtea califului Mutawakil sau Al-Watiq[19].

Anul în care Fotie a intrat în viaţa curţii imperiale nu ne este cunoscut cu certitudine. Se presupune însă că, după moartea ultimului împărat iconoclast, Teofil (842), Fotie şi-a putut începe, după toate probabilităţile, viaţa la curtea imperială unde, văduva împăratului, Teodora, înrudită cu mama lui Fotie, guverna deja împreună cu logotetul Teoctist, în numele fiului ei minor, Mihail al III-lea. În anul 856 însă, prin asasinarea lui Teoctist, Cezar Bardas, fratele Teodorei, şi-a însuşit regenţa şi a exilat-o pe Teodora într-o mânăstire[20]. Mihail, în vârstă de aproximativ 17 ani[21], reprezentase pentru Bardas cel mai bun mijloc pentru satisfacerea ambiţiilor sale politice. Teodora fusese de fapt total deposedată de putere, atunci când fusese dusă cu forţa în mânăstire.

---

[11] F. Dvornik, *Le schisme de Photius. Histoire et légende*, Paris, 1950, p. 31.

[12] É. Amann, art. Photius, în: *DThC* 12 (1935), p. 1537; F. Dvornik, *art. cit.*, p. 484; Idem, *op. cit. supra*, p. 31; F. R. Gahbauer, *art. cit.*, p. 184; P. Stéphanou, *art. cit.*, p. 1397.

[13] Phot., *Ep.* 63 (în ed. Montacut., ep. 234, p. 347), în: *PG* 102, 971D.

[14] Idem, *Ep. ad Eccl. Antiochen.*, în: *PG* 102, 1020A.

[15] J. Hergenröther, *op. cit.*, p. 320-321.

[16] C. Capizzi, *art. cit.*, p. 267-268.

[17] E. Reichert, *art. cit.*, p. 557; J. Hergenröther, *op. cit.*, p. 324-327.

[18] G. Hofmann, *art. cit.*, p. 254-255.

[19] F. R. Gahbauer, *art. cit.*, p. 185; C. Capizzi, *art. cit.*, p. 268; G. Hofmann, *art. cit.*, p. 255; F. Dvornik, *art. cit.*, p. 484; P. Stéphanou, *art. cit.*, p. 1397; V. Yioultsis, art. Photios, în: *EncRel* 11 (ed. M. Eliade), New York , 1987, p. 318.

[20] F. Tinnenfeld, *art. cit.*, 587; Idem, *art. cit.*, în: *LMA* (v. supra), p. 2109; G. Hofmann, *art. cit.*, p. 255; F. Dvornik, *art. cit.*, p. 484; C. Capizzi, *art. cit.*, p. 268; P. Stéphanou, *art. cit.*, p. 1398.

[21] H. -G. Beck, *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*, Göttingen, 1980 (=KIG 1), p. 97.

Patriarhul Ignatie al Constantinopolului a dezaprobat însă în mod public acest comportament inuman al lui Bardas și nu a făcut din aversiunea sa față de acesta nici un secret. Mai mult: când s-a răspândit zvonul, conform căruia Bardas trăia în incest cu soția fiului său decedat, Ignatie, fără a verifica exactitatea faptelor, l-a exclus pe Bardas, în mod public, de la primirea Euharistiei. Când s-a văzut și în situația de a-i acorda chiar el fostei împărătese voalul monahal, Ignatie a refuzat categoric, probabil și din loialitate față de cea care îl ridicase la demnitatea de patriarh[22]. Pentru Bardas a fost însă acum măsura plină. La 23. 11. 858 îl acuză pe Ignatie de înaltă trădare și-l exilează pe insula Terebinthos[23]. Ignatie însuși, în interesul bisericii demisionează, sub condiția că, noul patriarh va recunoaște legitimitatea patriarhatului său și hirotoniile episcopale pe care le săvârșise. Chiar el va fi cel care îi va stimula pe adepții săi să aleagă un nou patriarh.

Împotriva lui Ignatie, numit și „zelotul", ca unul care făcea parte din partidul ultraconservator al călugărilor studiți, Cezar Bardas s-a folosit de partidul „moderaților", aflat la acel timp sub conducerea arhiepiscopului Grigorie Asbestas al Syracusei[24]. Acesta fusese bruscat chiar de către Ignatie, în timpul ceremoniei de instalare a sa în demnitatea de patriarh, și la scurt timp după acest episod, depus și excomunicat[25], pe baza unor nefondate acuzații, conform cărora, arhiepiscopul Grigorie săvârșise unele hirotonii necanonice, din însărcinarea fostului Patriarh, Metodie, între timp decedat. Prin aceste ilegitime și abuzive măsuri însă, Ignatie făcea primul pas spre o dispută cu Roma (care și-a însușit cazul lui Grigorie Asbestas al Syracusei, care se adresase Romei pentru clarificarea situației, în baza dreptului de apel existent), dispută care va degenera într-o ceartă cu un final tragic (cunoscută în istorie sub numele de schisma fotiană), antrenând într-o furtună extraordinară nu doar nume precum Fotie, Grigorie și Ignatie, ci destinul a două Biserici: cea a Romei și cea a Constantinopolului[26].

2. Primul Patriarhat și destituirea

Căutarea unui candidat pentru scaunul patriarhal al Constantinopolului, de acum vacant, nu a fost deloc ușoară. În cele din urmă s-a ajuns la un compromis și alegerea a fost făcută în favoarea lui Fotie. El s-a găsit dispus și pregătit să accepte condițiile cerute de către Ignatie la demisia sa și astfel, (în perioada noiembrie/decembrie) înainte de Crăciunul anului 858 (nu 857 precum susține Hergenröther), Fotie a putut primi hirotonia și instalarea ca nou patriarh al capitalei imperiului. Cu toate că înainte de acest eveniment Fotie nu a fost nici călugăr și nici cleric, a putut direct din starea de

---

22 *Ibidem*, p. 97-98.

23 F. Dvornik, *art. cit.*, p. 484.

24 C. Capizzi, *art. cit.*, p. 268.

25 V. Grumel, „Le schisme de Grégoire de Syracuse", în: *ÉO* 39 (1941-1942), p. 257-259.

26 H.-G. Beck, *Die byzantinische Kirche im Zeitalter des photianischen Schismas*, în: *HKG* 3/1, Freiburg, Br./Basel/Wien, 1985, p. 199.

laicat să urce pe cea mai înaltă treaptă a slujirii bisericeşti. În şase zile a primit consacrările necesare până în treapta de episcop[27].

Hergenröther propune următoarele date: în prima zi (20 decembrie) Fotie a fost tuns în cinul monahal, a doua zi a fost hirotesit în treapta de lector (citeţ), a treia zi în cea de subdiacon (*hypodiacon*), a patra zi a fost hirotonit diacon, a cincea zi preot, iar în ziua de Crăciun (25 decembrie) a fost consacrat în treapta episcopală. Probabil această sărbătoare a fost aleasă special, tocmai pentru că, în urmă cu 73 de ani, unchiul lui Fotie, Tarasie, fusese hirotonit episcop şi instalat ca patriarh al Constantinopolului[28].

Hirotonia aceasta grăbită stătea însă în contradicţie cu prevederile canonului 13 al sinodului de la Sardica (342/343), conform căruia, numai un preot cu o oarecare vechime în treapta sa putea să devină episcop. Canonul acesta nu a fost însă receptat ca atare în Bizanţ[29]. Hirotoniile foştilor patriarhi ai Constantinopolului, Pavel al III-lea (686), Tarasie (784) şi Nichifor (806) s-au ivit tot în momente de criză ale Bisericii, ca acesta şi, astfel, ei au putut direct din oficiul sau starea de laicat să acceadă la cea mai înaltă demnitate sacerdotală[30].

Ca şi episcopi consacratori, Fotie a ales doi episcopi aderenţi ai grupării ignatiene (şi nu pe Petru de Sardes şi Evlampie de Apameea, aderenţi ai săi, precum susţin unii istorici) şi pe arhiepiscopul Grigorie Asbestas al Syracusei. După toate probabilităţile însă, acesta nu a fost consacratorul principal, ci numai participant. Consacratorul principal trebuia să fie, conform unui vechi obicei, deja statornicit ca drept, mitropolitul de Herakleia, sau în lipsa acestuia, întâistătătorul scaunului Cezareei Capadociei; este foarte posibil, ca unul dintre cei doi episcopi ignatieni să fi fost purtătorul unuia dintre aceste două titluri[31].

În ceea ce-l priveşte pe Asbestas, trebuie menţionat faptul că, depunerea nefondată şi condamnarea lui de către patriarhul Ignatie, nu a fost de prima dată recunoscută de către Roma. Deoarece el se adresase însă Romei, în baza dreptului de apel existent, trebuie că luase depunerea sa în mod serios, nerecunoscând, desigur, măsura îndreptată împotriva lui. Decizia definitivă a Romei s-a lăsat însă aşteptată mai mult de zece ani, iar teoria conform căreia Asbestas ar fi fost considerat în acest timp de către Roma ca depus şi excomunicat, este mai mult decât îndoielnică (şi neacceptată de cercetările recente), el exercitându-şi pe mai departe prerogativele sale episcopale, fiind nestingherit de nimeni.

În felul acesta, Fotie s-a putut vedea salvat din punct de vedere canonic. Afrontul a rămas însă în orice caz, pentru ignatienii radicali. Întrebarea care se ridică este aceea dacă, nu cumva potrivnicii lui Ignatie au fost de acord cu alegerea lui Fotie

[27] H.-G. Beck, *op. cit.*, p. 200; F. R. Gahbauer, *art. cit.*, p. 185.

[28] J. Hergenröther, *op. cit.*, p. 379.

[29] F. R. Gahbauer, *art. cit.*, p. 185.

[30] F. Dvornik, *op. cit.*, p. 92-93.

[31] *Ibidem*, p. 93-94.

numai sub condiţia participării lui Grigorie Asbestas la actul hirotoniei. În orice caz, extremiştii rigorişti, membrii ai fracţiunii monahale studite, nu au fost de acord atât cu demisia forţată a lui Ignatie, cât şi cu înlăturarea Teodorei de la putere, evenimente pe care ei le-au considerat şi interpretat drept persecuţie religioasă, căutând în felul acesta să arunce întreaga răspundere a celor întâmplate nu atât asupra lui Bardas, cât asupra lui Fotie. Este însă prea puţin probabil că Fotie s-ar fi arătat de acord cu măsurile respective, mai ales că el însuşi s-a plâns împăratului în repetate rânduri cu privire la tratamentele inumane la care au fost supuşi Ignatie şi Teodora. Cu toate acestea, igantienii s-au întrunit în Biserica Sf. Irina, declarându-l pe Fotie depus şi recunoscându-l pe Ignatie ca patriarh legitim. Din nefericire, Ignatie însuşi nu a protestat împotriva acestei reabilitări necanonice, lăsând astfel să se înţeleagă, că ar fi de acord cu mişcarea antifotiană[32].

Fotie a convocat şi el în anul 859 un sinod în biserica Sf. Apostoli, la care au fost invitaţi chiar şi aderenţii fracţiunii potrivnice lui. Cu toate acestea, lucrările sinodului au fost întrerupte des de manifestări şi demonstraţii furtunoase, pe care însă împăratul, datorită substratului lor politic, s-a văzut nevoit să le înăbuşe în sânge. Fotie a protestat şi de această dată şi l-a ameninţat pe Bardas cu demisia sa din demnitatea de patriarh. După restabilirea liniştii şi ordinii, s-au continuat lucrările sinodului în Biserica din Vlaherne[33].

Sinodul a declarat hotărârile partidei extremiste cu privire la reinstalarea lui Ignatie ca nule, neavenite şi fără valabilitate, Ignatie însuşi fiind declarat de data aceasta ca depus definitiv din demnitatea patriarhală, iar cei care ar refuza aceste hotărâri, au fost ameninţaţi cu excomunicarea. Chiar şi alţi clerici, aderenţi ai lui Ignatie şi tulburători ai păcii în cadrul Bisericii constantinopolitane, au fost destituiţi, în special stareţi, care au trebuit să plece din mănăstirile lor, fără a fi însă mai departe prigoniţi[34].

Abia în anul 860 a putut Fotie să-i trimită papei Nicolae I epistola lui sinodală, aşa numita „intronistică" (ep. 82), în care el a explicat, că a acceptat demnitatea patriarhală nu cu plăcere, şi aceasta abia după ce predecesorul său, Ignatie, a plecat (gr. – „*tou pro hemon hypexeltontos*"), aşadar, abia după ce acesta a demisionat. Împăratul Mihail al III-lea a trimis şi el o scrisoare papei, în care arată că patriarhul Ignatie a plecat în cele din urmă, din impuls propriu, părăsindu-şi turma lui încredinţată, şi de aceea a şi fost destituit şi condamnat de către sinodul constantinopolitan.

Doi episcopi (Radoald de Porto şi Zaharia de Agnani) va trimite papa Nicolae I la Constantinopol pentru a cerceta situaţia la faţa locului, împuternicindu-i cu hotărâri definitive. Papa a trimis însă aceşti doi episcopi în capitala bizantină şi cu însărcinarea de a readuce Iliricul de Est, sudul Italiei şi Sicilia de sub jurisdicţia Bizanţului înapoi

---

[32] H.-G. Beck, *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich* (= KIG 1, D), Göttingen, 1980, p. 99-100.

[33] F. Dvornik, *art. cit.*, 485.

[34] H.-G. Beck, *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich* (= KIG 1, D), Göttingen, 1980, p. 100.

sub cea a Romei, jurisdicţie pe care, alături de cea asupra posesiunilor din Calabria, împăraţii iconoclaşti au aşezat-o cu de la sine putere, sub custodia Constantinopolului[35].

Bizantinii au privit însă problema patriarhului Ignatie întotdeauna ca o problemă internă a Bisericii Constantinopolului, deja definitivată prin procedură sinodală, şi nu ca o problemă ce reclama intervenţia papei de la Roma. Cu toate acestea, la sosirea legaţilor papali, sinodalii din Constantinopol s-au declarat dispuşi să reia procesul lui Ignatie, dar numai pentru a fi confirmată şi de către reprezentanţii Romei, în numele papei, hotărârea deja luată. Legaţii papali au interpretat această atitudine drept recunoaştere a papei ca cea mai înaltă instanţă în Biserică şi drept urmare, într-un sinod întrunit în anul 861, au confirmat destituirea lui Ignatie.

Biserica bizantină nu a acceptat însă canoanele Sinodului de la Sardica din 343, prin care apelul la Biserica Romei fusese recunoscut şi astfel, aceste canoane au fost trecute cu vederea. Ignatie însuşi, deşi s-a supus în cele din urmă hotărârii, a protestat împotriva amestecului Romei, zicând legaţilor papali: *„Ego non appellavi Romam nec appello, quid vultis iudicare?"*, adică *„Eu nu am apelat la Roma şi nici nu apelez, pe cine vreţi deci să judecaţi?"* Cu toate acestea, papa nu a fost mulţumit de decizia legaţilor săi şi, excomunicându-i, a pretins noi dovezi pentru justificarea sentinţei. Lui Fotie însă, nu i-au parvenit niciodată aceste decizii ale papei[36].

Conflictul a izbucnit din nou, când o parte a aderenţilor lui Ignatie, sub conducerea stareţului Teognost au ajuns la Roma (spre sfârşitul anului 862, ori începutul lui 863) şi au înaintat papei un apel sau o petiţie, prin care au reuşit să-l determine pe acesta să convoace (în iulie, ori în decembrie 863) un sinod în Biserica Sf. Petru şi mai târziu în Lateran, prin care Ignatie a fost recunoscut ca patriarh legitim şi Fotie excomunicat. Acesta din urmă nu a reacţionat nici într-un fel. Probabil s-a bazat pe o scrisoare de ameninţare a împăratului Mihail al III-lea trimisă papei Nicolae I doi ani mai târziu, în 865, la care papa a răspuns, punct cu punct, la 28. 09. 865, prin Anastasie Bibliotecarul[37].

Acest nou conflict a adus cu sine noi distanţări, separări şi deosebiri între Roma şi Bizanţ, în al cărui curs au fost reaccentuate deosebirile tradiţionale de doctrină, mai ales adaosul „filioque" din simbolul de credinţă şi divergenţele de practică cultică ivite între cele două Biserici cu ocazia misionarizării şi consolidării vieţii bisericeşti în Bulgaria.

Între timp, conducătorul bulgarilor, Boris (852-888) s-a aliat cu regele Ludovic Germanul împotriva Bizanţului şi a fost pregătit să primească creştinismul în tradiţia romană. Curând însă, prin ameninţare militară, el a fost silit să-şi schimbe planurile şi astfel, a primit botezul în ritul bizantin, din însărcinarea patriarhului Fotie, luându-şi numele Mihail, punându-şi astfel ţara la dispoziţia misionarilor bizantini. Fotie însuşi a alcătuit pentru Boris în perioada 865/866 o lungă scriere despre îndatoririle unui principe creştin, neaprobând însă dorinţa arzătoare a acestuia, de a-i trimite un patriarh numai

[35] C. Capizzi, *art. cit.*, p. 268-269.

[36] F. Dvornik, *art. cit.*, p. 485.

[37] C. Capizzi, *art. cit.*, p. 269.

pentru Bulgaria. Într-o astfel de situaţie, Boris se adresează în aprilie 866 papei Nicolae I, cerându-i ajutorul pentru misionarizarea pe mai departe a Bulgariei, astfel încât clerul bizantin a trebuit să părăsească ţara.

Un sinod întrunit la Constantinopol în 867, a condamnat amestecul şi greşelile de doctrină ale misionarilor latini, iar în august/septembrie 867, la un alt sinod, papa a fost declarat destituit, depus şi anatemizat. La 24 septembrie însă, Vasile, un aventurier şi intrigant de la curtea imperială din Constantinopol, l-a asasinat pe Mihail al III-lea şi s-a autoproclamat împărat. Pentru că se temea, datorită nelegiuirii sale, ca nu cumva să intre în conflict cu papa, noul împărat, Vasile I a ordonat destituirea lui Fotie şi readucerea lui Ignatie pe scaunul patriarhal.

Între octombrie 869 şi februarie 870, Ignatie şi Vasile I au convocat, în asentimentul noului papă, Hadrian al II-lea, reprezentat prin episcopii Donatus şi Ştefan, precum şi prin diaconul Marinus, un sinod în Constantinopol, care în Apus a fost socotit drept al VIII-lea Sinod Ecumenic, şi prin care Fotie şi susţinătorii lui au fost condamnaţi[38].

3. Al doilea Patriarhat şi ultimii ani

Marea majoritate a episcopilor au rămas credincioşi lui Fotie cel exilat. Din acest motiv a avut Ignatie mari greutăţi şi, în cele din urmă, a intrat în conflict cu papa Ioan al VIII-lea, deoarece apărase reorientarea bulgarilor dinspre Roma spre Constantinopol. Chemat din exil şi numit educator princiar, Fotie s-a împăcat cu Ignatie care, între timp, prin intermediul unei delegaţii trimise la Roma, a cerut aprobarea şi convocarea unui nou sinod în prezenţa legaţilor papali, menit să aducă pacea în Biserica bizantină. Episcopii Paul de Ancona şi Eugen de Ostia nu au mai găsit însă pe Ignatie în viaţă atunci când ei au intrat în Constantinopol.

În urma acestui eveniment, papa Ioan al VIII-lea l-a trimis pe cardinalul Petru cu însărcinarea fermă de a-i acorda lui Fotie recunoaşterea Romei, sub condiţia că acesta îşi va cere iertare în fata sinodului. În conştinţa nevinovăţiei sale – doar fusese ales în mod canonic – Fotie a respins condiţia impusă. Sinodul trebuia însă cu orice preţ să reinstaureze pacea între cele două partide aflate în conflict. Din acest motiv, cu aprobarea expresă a legaţilor papali, au fost modificate scrisorile papei către sinod, în sensul cerut de situaţia existentă, şi citite astfel în fata sinodalilor. Concomitent a fost respins şi sinodul antifotian din 869-870. Cele mai importante locuri din scrisori, prin care se reclama recunoaşterea primatului papal, nu au fost traduse în versiunea greacă a acestora. Ioan al VIII-lea a protestat împotriva acestui fapt, dar a recunoscut totuşi canonicitatea alegerii lui Fotie.

În timpul celui de-al doilea patriarhat, Fotie s-a străduit să se împace cu toţi potrivnicii lui. El i-a oferit pacea şi împăcarea chiar legatului Marinus care, datorită sentimentelor sale antibizantine, a fost sechestrat o lună în Roma de către papa Ioan al VIII-lea în anul 869. De asemenea, Fotie i-a făcut papei concesii cu privire la jurisdicţia

[38] F. Tinnenfeld, *art. cit.*, p. 587; F. Dvornik, *art. cit.*, p. 486.

asupra Bulgariei, concesii pe care însă, ţarul Boris le-a respins. Fotie i-a invitat în Constantinopol chiar şi pe duşmanii săi, pentru a se împăca cu ei. După o versiune a *Synodiconului Vetus* (Sinaiticus 482 [1117] 357-365) l-a canonizat chiar el pe Ignatie, a cărui sărbătoare a fixat-o la 22 octombrie, aşa după cum dă mărturie *Typiconul* care, sub patriarhatul lui Fotie, a fost revizuit[39]. În felul acesta a putut Fotie să triumfe. Poziţia sa a rămas însă stabilă doar pentru scurt timp, până la moartea împăratului Vasile I Macedoneanul (august 886). Fiul şi urmaşul acestuia, Leon al VI-lea, l-a silit pe Fotie, din motive personale şi încă necunoscute, la 29 septembrie 886, să demisioneze şi apoi l-a exilat într-o mânăstire (Hieria sau mânăstirea armeană Gordonos) unde, probabil, la 6 februarie 893 sau 894, el a trecut la cele veşnice[40].

Cu toate că în Roma, după asasinarea papei Ioan al VIII-lea[41], au fost recunoscute ca îndreptăţite măsurile luate de Nicolae I împotriva lui Fotie, nu există nici o dovadă că papii Marinus I, Ştefan al V-lea sau Formosus ar fi refuzat recunoaşterea celui de-al doilea patriarhat al lui Fotie, astfel încât, aşa după cum arată şi renumitul teolog şi istoric catolic iezuit F. Dvornik şi benedictinul F.R. Gahbauer, Fotie a murit pe deplin împăcat cu Biserica Romei[42].

4. Venerare

Biserica Ortodoxă îl venerează pe Fotie ca sfânt, de la sfârşitul secolului al X-lea sau începutul celui de-al XI-lea. Ipoteza conform căreia Fotie ar fi fost cinstit deja ca sfânt începând cu secolul al IX-lea, îndată după moartea sa, este falsă. Abia într-un manuscris din Muntele Atos, provenind din secolul al X-lea, Fotie este desemnat cu apelativul de „sfânt". Numele său se află înscris şi într-un sinaxar (Codex 40) al mânăstirii Sf. Cruce din Ierusalim, datat cândva între sfârsitul secolului al X-lea şi începutul secolului al XI-lea[43]. Biserica Romei a văzut în Fotie, dimpotrivă, un timp îndelungat, un precursor al marii schisme din 1054. Această viziune a fost corectată de către iezuitul F. Dvornik, dar în defavoarea lui Ignatie[44]. Este adevărat însă, că urme ale cultului lui Fotie sunt sporadice, în timp ce Ignatie ocupă un loc important în calendarul sfinţilor bizantini. Tocmai de aceea, poate, a găsit el (Ignatie) şi un aghiograf care să-i consemneze viaţa[45] (Nichita David, *Vita Ignatii patr.*: Mansi XVI 209-292, *PG* 105, 487-574). Cu toate că de la sfârşitul secolului al X-lea Fotie a fost consemnat ca „sfânt" în unele sinaxarii, nu este corectă afirmaţia, că la Duminica Ortodoxiei 897 şi la sinodul bizantin din anul 920, el ar fi fost invocat ca

[39] F. Dvornik, *art. cit.*, p. 486-487.
[40] F. Tinnenfeld, *art. cit.*, p. 587.
[41] D. Stiernon, *Konstantinopel IV* (= GÖK 5), Mainz, 1975, p. 236-237.
[42] F. Dvornik, *art. cit.*, p. 487; F. R. Gahbauer, *art. cit.*, p. 186.
[43] Idem, *op. cit.*, p. 525.
[44] F. Tinnenfeld, *art. cit.*, p. 588.
[45] H.-G. Beck, *Die byzantinische Kirche im Zeitalter des photianischen Schismas*, în: HKG 3/1 Freiburg, Br./Basel/Wien, 1985, p. 212.

„sfânt". Se ştie, de asemenea, că patriarhii Sisinie (996-998) şi Serghie (999-1019) au făcut, pentru Fotie, adăugiri la „*Tomus Unionis*". În prezent, Biserica Ortodoxă îl sărbătoreşte pe Fotie la 6 februarie[46].

5. Erudiţia şi elocinţa patriarhului Fotie

Nu multe nume ori personalităţi din istoria Bisericii şi a literaturii creştine bizantine au suferit atât din partea contemporanilor, cât şi a posterităţii o apreciere atât de diferita – mergând de la obiectivitate[47] sau moderaţie[48], până la accente incisive[49], iar uneori chiar, de-a dreptul pătimaşe, ori chiar scandaloase[50] – precum cel al Patriarhului Fotie al Constantinopolului.

În timp ce în Biserica Romano-Catolică a fost considerat secole de-a rândul drept un intrus şi ambiţios, un om lipsit de scrupule şi scelerat, cauzator al schismei care pe nedrept îi poartă numele[51], iar unii cercetători protestanţi l-au asemănat, desigur, într-un mod hazardat, cu Martin Luther[52], Biserica Ortodoxă îl cinsteşte şi-l venerează

---

[46] G. Hofmann, *art. cit.*, p. 257; É. Amann, *art. cit.*, p. 1604.

[47] Un cercetător grec contemporan îl caracterizează pe Fotie ca fiind: „*Der bedeutendste Vertreter des byz. Humanismus, von ökumenischer Gessinnung, der mit seinen Werken die Richtung im wiederaufgenommenen Studium der ant. Lit. im Byzanz des 9. Jh. Mitbestimmte*" [vezi pentru aceasta I. Vassis, art. Photios, în: DNP 9, Stuttgart/Weimar, 2000, p. 957].

[48] A. Kallis, *Geschichte der Ostkirche vom Bilderstreit bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts 1: Alte Kirche und Ostkirche*, (=ÖKG), Mainz/München, 1970, p. 239: „*Photius als eine makellose Figur zu preisen ist ebenso übertrieben wie seine Degradierung zum listigen Bösewicht durch die frühere römisch-katholische Geschichtsschreibung. Seine Politik, die mit der ost-westlichen Auseinandersetzung - man spricht zu unrecht von griechischen oder photianischen Schisma, denn Nikolaus I. ist nicht schuldlos daran - verbunden ist, lässt ihn als eine umstrittene Persönlichkeit erscheinen, die aber în pastoraler und kultureller Hinsicht nicht genug gewürdigt werden werden kann*".

[49] A. Fortescue, art. Photius, în: CE 12 (New York 1911) 45: „*That Photius was one of the greatest men of the Middle Ages, one of the most remarkable characters în all church history, will not be disputed ... And yet the other side of his character is no less evident. His insatiable ambition, his determination to obtain and keep the patriarchal see, led him to the extreme of dishonesty*".

[50] Sinodul antifotian ţinut în biserica Lateran din Roma şi convocat (probabil) în august 863 de către Papa Nicolae I, l-a caracterizat pe Fotie drept „*rapax et scelestus adulter, praevaricator und pervasor*" [vezi pentru aceasta H. - G. Beck, *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich* (=KIG 1, D 1), Göttingen 1980, D102-D103].

[51] Vezi *supra* Nota 2.

[52] F. Kattenbusch, „Photius", în: *RE* 15 (Leipzig, 1904), p. 376, consideră că, într-un anume fel, patriarhul Fotie a fost un Martin Luther al Bisericii Răsăritene: „*Man wird Photius în gewissem Sinne den Luther der orientalischen Kirche nennen können*". În ceea ce ne priveşte, considerăm, cu tot respectul cuvenit, şi în pofida specificaţiei autorului („*in gewissem Sinne*"), că afirmaţia nu are nici o susţinere. În schimb, ne raliem altei opinii aparţinând aceluiaşi autor: „*Kein anderer ökumenischer Patriarch, wohl auch kein anderer Theolog geniesst dort als Mann der Geschichte (also nicht bloss als „Heiliger"), mindestens în der Neuzeit, ein solches Ansehen wie er*". Cercetările din ultimii 50 de ani au modificat radical viziunea asupra patriarhului Fotie, şi aceasta într-un sens pozitiv. Lucrul este cu atât mai lăudabil, cu cât îndreptarea de rigoare vine din partea unui iezuit, anume F. Dvornik, ameninţat la timpul respectiv de către Biserica Romano-Catolică cu trecerea cărţii sale în rândul celor cu caracter prohibit. Cartea sa, intitulată *The Photian Schism. History and Legend*, Cambridge, 1948, ²1971) – până în momentul de faţă nouă ne-a

ca sfânt, văzând în el o personalitate asemenea Sfinţilor Apostoli, dar, totodată, şi un mare învăţător al Bisericii creştine[53].

Dacă aprecierile referitoare la viaţa patriarhului Fotie şi la evenimentele care au dominat-o nu au fost întotdeauna cele mai favorabile, despre erudiţia, elocinţa şi opera sa au fost exprimate, dimpotrivă, opiniile cele mai favorabile, atât din partea teologilor catolici, cât şi a celor vechi-catolici. Cu cât a fost dezavantajat mai mult din cauza evenimentelor care i-au marcat viaţa, cu atât mai mult i-a fost ridicat prestigiul erudiţiei sale[54].

Încă din fragedă copilărie i-au fost oferite lui Fotie studii din toate domeniile accesibile, dobândind astfel una dintre cele mai alese educaţii ale timpului său[55]; mai mult, chiar el însuşi a predat altora, se pare, chiar din perioada adolescentei[56]. Bogatul său orizont cultural acoperea domenii diverse, ca de exemplu, cele ale gramaticii, poeticii, retoricii, filosofiei şi teologiei, dar şi ale medicinii, matematicii sau ştiinţelor juridice. Cu toate că, o perioadă destul de îndelungată a fost atras de ideea vieţii monahale, şi-a desăvârşit în cele din urmă, cu un succes strălucitor, cariera academică[57].

Din păcate nu există informaţii despre profesorii săi. Fotie vorbeşte chiar el, cu mare mândrie, şi aceasta chiar foarte des, despre elevii săi, dar niciodată despre profesorii pe care i-a avut. Nu ar fi exclus, aşa după cum susţine cardinalul J. Hergenröther[58], ca cel putin un timp, Fotie să fi frecventat cursurile renumitului filosof iconoclast Leon, acestuia fiindu-i dedicată una dintre scrisorile lui Fotie, în care îi este adresată o întrebare de natură gramaticală[59]. O altă personalitate, recunoscută pentru erudiţia sa, şi care ar fi putut fi unul dintre profesorii lui Fotie, este patriarhul Metodie, acesta bucurându-se după moartea sa de o atenţie şi apreciere deosebită din parte lui Fotie. Ar mai putea fi vorba, desigur, şi despre mitropolitul Grigorie Asbestas al Syra-

---

fost accesibilă doar versiunea franceză: *Le schisme de Photius. Histoire et légende*, (=UnSa 19), Paris, 1950 – corecteaza într-un mod remarcabil viziunea asupra patriarhului Fotie, poate chiar în defavoarea patriarhului Ignatie, unul dintre protagoniştii de bază ai episodului fotian şi antecesorul său pe scaunul patriarhal al Constantinopolului – canonizat ulterior chiar de către Fotie. Acelaşi F. Dvornik se remarcă printr-un alt studiu excelent despre Fotie: „The Patriarch Photius în the Light of Recent Research", în: *Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten_Kongress - München 1958 III/2*, München, 1958, p. 1-56 (împreună cu alte 2 coreferate ale lui P. Stephanou şi K. Bonis).

[53] J. Gross, *Geschichte der Erbsündendogmas. Ein Beitrag zur Geschichte des Problems vom Ursprung des Übels 2: Entwicklungsgeschichte der Erbsündendogmas im nachaugustinischen Altertum und în der Vorscholastik (5. - 11. Jahrhundert)*, München /Basel, 1963, p. 522.

[54] J. Hergenröther, *Photius, Patriarch von Konstantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma 3*, Regensburg, 1869, p. 4. Profesorul T. M. Popescu, „Geneza şi evoluţia schismei", în: *O* 2-3/1954 (VI) 181 îl caracterizează pe Fotie drept *„marele învăţat şi demnitar"* al timpului său, iar M. Şesan, „Patriarhul Fotie şi Roma", în: *MA* 7-8/1960 (V) 548 vede în Fotie un *„... funcţionar corect, cult şi versat în teologie, orator, energic, plin de iniţiativă"*.

[55] B. Adloch, „Photius", în: *KHL* 2, München, 1912, p. 1485.

[56] A. Erhard, „Photius", in: *KL*² 9, Freiburg i. Br., 1895, p. 2083 spune doar atât: *„Von seinem frühesten Bildungsgang wissen wir nichts"*.

[57] F. Tinnenfeld, art. Photius, în: *TRE* 7 (Berlin/New York 1996), p. 587.

[58] J. Hergenröther, *op. cit.*, 1 (Regensburg 1867), p. 322-323.

[59] Phot. Amphil. q. 106 (PG 101, 640D-641B).

cusei, unul dintre cele mai proeminente nume ale epocii, personalitate de mare prestigiu, dar tot pe atât de mult controversată și unul dintre cosacratorii lui Fotie în treapta episcopală, acesta arătându-i mereu o stimă aparte[60].

O întrebare care încă persistă este și aceea dacă nu cumva Fotie a fost un autodidact. Din tăcerea lui referitoare la dascălii săi, patriarhul Dositei al Ierusalimului[61] a tras tocmai această concluzie și anume că Fotie trebuie să fi fost un autodidact. J. Hergenröther[62], K. Ziegler[63] și F. Dvornik[64] nu sprijină însă această concluzie. Dvornik respinge și ipoteza lui E. Orth[65], conform căreia Fotie ar fi studiat la școala monahală a mănăstirii Studion. Benedictinul Ferdinand R. Gahbauer[66] citează doar opiniile lui Dositei al Ierusalimului, Dvornik și Hergenröther, fără a trage o concluzie personală.

Dacă Hergenröther vede în tăcerea lui Fotie un mod de manifestare a mândriei și ambiției acestuia, mult mai logică este concluzia lui Dvornik, care crede ca Fotie a păstrat tăcerea asupra profesorilor săi și în special asupra lui Leon Filosoful – dacă acesta într-adevăr a fost unul dintre dascalii săi – datorită faptului că acesta (Leon) făcuse parte din gruparea iconoclaștilor, iar Fotie și familia sa avuseseră de suferit mult în timpul când aceștia se aflau la putere; mai mult, un asemenea indiciu ar fi putut reprezenta pentru adversarii lui Fotie un motiv de atac la adresa lui și de discreditare a acestuia.

În orice caz, problema nu este nici pe departe rezolvată, ea așteptând noi clarificări, cu atât mai mult cu cât ultimele cercetări au scos la iveală faptul că Fotie nu a avut

[60] J. Hergenröther, *op. cit.*, 1, p. 323-324 deși menționează această posibilitate, este totuși sceptic, deoarece, crede el, împăratul iconoclast Teofil nu ar fi permis ca la Constantinopol să predea profesori iconoduli. F. Dvornik, *The Patriarch Photius în the Light of Recent Research* (nota 22), p. 4, menționează și el aceasta afirmație a cardinalului Hergenröther: *„Hergenröther... ventures that perhaps the future Patriarch Methodius who, although a fervent iconodule, was highly esteemed by Theophilus, and Gregory Asbestas, future bishop of Syracuse, were Photius' teachers. This however, is improbable. It is hardly conceivable that Theophilus would have appointed fervent iconodules as teachers at the high school*".

[61] *Tomos Haras*, Râmnic, 1705. Vezi de aceea și J. Hergenröther, *op. cit.*, 3, p. 322, nota 40 și F. Dvornik, *art. cit.*, p. 4, nota 17.

[62] *Op. cit.*, 1, p. 322-323: „ *...und doch ist es kaum denkbar, dass er în fast allen Zweigen des Wissens als Autodidakt dastand, wozu ihn spätere schwärmerische Verehrer machen wollten, dass er ausser dem ersten häuslichen Unterricht keine weitere Schulbildung erhielt; ... Vielleicht hatte er besonderen Grund, über seine Lehrer zu schweigen, vielleicht hat daran auch sein ehrgeiziges Streben, sein grosser Stolz die Schuld, der Alles sich, nichts Anderen verdanken zu sollen glaubte und diejenigen der Erwähnung nicht für werth hielt, die er längst übertroffen zu haben schein*".

[63] „Photius", în: *KP* 4 (München 1979), p. 813-817: *„Seine orthodoxen Eltern mussten infolge von Bannflüchen ikonoklastischer Synoden în die Verbannung gehen, aus der P. erst nach Rückberufung der Verbannten durch die Kaiserin Theodora nach Antritt der Regentschaft für ihren Sohn Michael III. 842 nach Konstantinopel zurückkehren und dort seine Ausbildung - die unter dem Exil nicht gelitten hatte - fortsetzen konnte. Wer seine Lehren waren, wissen wir nicht.* Vezi de același autor, art. „Photios" în: *Pauly Real-Encyklopädie* 20 (Stuttgart 1941) p. 671, 30.

[64] *Art. cit.*, p. 4.

[65] *Photiana* 1 (Leipzig 1920) 22; apud F. Dvornik, *art. cit.*, p. 4, nota 18.

[66] Art. „Photios – Heiliger und Feind Roms? Gelehrter und Ökumeniker auf dem Patriarchenstuhl von Konstantinopel", în: *Der Christliche Osten* (=Amtliches Mitteilungsblat der Catholica Unio Deutschlands, Österreichs und der Schweiz), Würzburg, 1998, p. 184.

nimic de-a face cu Academia Patriarhală care era, desigur, în mâinile teologilor iconoclaşti; se pare că el ar fi studiat, după toate probabilităţile, la Universitatea Imperială, care exista în Constantinopol încă din vremea împăratului Constantin cel Mare[67]. Să nu uităm însă faptul că Leon Filosoful a predat după toate probabilităţile la această universitate, aşa încât nu se poate dovedi cu certitudine că Fotie ar fi avut doar profesori iconoduli. Dar chiar şi sub aceste circumstanţe tăcerea lui Fotie rămâne încă un mister.

În ceea ce ne priveşte socotim necesar să credem că Fotie nu a fost un autodidact (cel puţin nu întotdeauna), aşa după cum sugerează patriarhul Dositei al Ierusalimului, probabil tocmai pentru a lărgi aura şi faima de geniu a patriarhului Fotie. Pe de altă parte, opinia cardinalului J. Hergenröther este la rândul ei prea puţin plauzibilă (în fond deloc obiectivă) şi absolut deloc verificabilă[68]. Este mult mai înţeleaptă concluzia („*sine irra*") iezuitului F. Dvornik, concluzie la care deocamdată ne raliem şi noi, cu specificarea că nu excludem definitiv părerea lui E. Orth, în opinia căruia Fotie ar fi putut studia la şcoala monahală de la Studion; sau cel puţin găsim de cuviinţă să credem că Fotie ar fi putut studia şi la şcoala monahală de la mânăstirea Studion din Constantinopol, cel putin câţiva ani, înainte ca familia sa să fie nevoită să plece în exil, datorită ataşamentului ei ferm faţă de cultul icoanelor şi faţă de acurateţea ortodoxiei[69].

Dacă ar fi să dăm totuşi crezare spuselor patriarhului Dositei al Ierusalimului, ar trebui să încadrăm remarca lui, dar cu o oarecare prudenţă, tocmai în această perioadă de pribegie a familiei viitorului patriarh, când posibilităţile unui studiu susţinut s-ar fi limitat destul de mult. Chiar dacă s-ar accepta ideea unui autodidact, ar fi totuşi greu de imaginat că cineva ar fi putut acumula un asemenea bagaj de cunoştinţe de unul singur în absolut toate domeniile. Cel mult şi susţinătorii unei asemenea opinii ar trebui să recunoască şi să aprobe această posibilitate, Fotie ar fi putut fi un autodidact în perioada de pribegie, dar nu în absolut toate domeniile în care si-a dovedit cu prisosinţă, mai târziu, capacitatea sa de profesor şi om remarcabil.

Desigur, la universitate Fotie a putut să dobândească cunoştinţe din toate domeniile importante la acea vreme. Ziegler crede chiar că Fotie însuşi a predat ca profesor la o academie privată, iar Dvornik arată că, viitorul patriarh Fotie a activat mai apoi ca profesor pentru dialectică şi filosofie la universitatea la care el însuşi a studiat, păstrându-şi catedra până în anul 850 sau 851[70].

În orice caz, fără putinţă de tăgadă, el a fost un enciclopedist, un cărturar renumit care prin devotamentul şi ataşamentul elevilor săi şi-a câştigat un renume deosebit[71].

[67] F. Dvornik, *art. cit.*, p. 3.

[68] Nu trebuie trecut cu vederea faptul că, Hergenröther a scris într-o vreme în care – (celebra sa biografie despre Fotie în 3 volume a fost publicat între anii 1867/1869) – apogeul şi supremaţia papală şi-a atins punctul culminant, prin proclamarea dogmei despre magisteriul infailibil („*ex cathedra*") şi jurisdicţia bisericească universală a episcopului de Roma, la Conciliul I Vatican (1869/1870), de către papa Pius al IX-lea.

[69] Din păcate, studiul lui E. Orth nu ne-a fost accesibil până în momentul de faţă, aşa încât concluziile noastre sunt nevoite să se limiteze la opiniile iezuitului F. Dvornik, pe care le-am găsit mult mai obiective decât cele ale lui Hergenröther.

[70] F. R. Gahbauer, *art. cit.*, p. 184.

[71] G. Hofmann, „Photius, Patriarch", în: *LThK*[1] 8 (Freiburg, Br. 1936) 257.

Din punctul de vedere al bizantinologiei şi medievisticii, Fotie apare nu numai drept un ecumenist şi un reprezentant de seamă al umanismului bizantin, ci el reprezintă o figură cheie a secolului al IX-lea şi a întregului ev mediu european, aducând cu sine o orientare certă a istoriei şi Bisericii Ortodoxe bizantine[72]. În nici un caz nu se poate spune, aşa după cum afirmă şi un cercetător catolic contemporan, asumpţionistul D. Stiernon[73], că patriarhul Fotie ar putea fi numit părintele schismei între Roma şi Constantinopol, ci el este, mai degrabă, martorul neaşteptat şi nebănuit al conceptului de primat roman (dar nu jurisdicţional) şi în Orient. De aceea, ar putea fi numit, pe bună dreptate, chiar „apostol al reunificării"[74].

Abrevieri:
BBKL - Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon; **ByZ** - Byzantinische Zeitschrift; **Bbyz.E** - Bibliothèque Byzantine. Études; **DOS** - Dumbarton Oaks studies; **Dsp** - Dictionnaire de spiritualité; **DThC** - Dictionnaire de théologie catholique; ; **EKL** - Evangelisches Kirchenlexikon; **EncRel** - Encyclopedia of religion; ÉO - Échos D' Orient; GÖK - Geschichte der ökumenischen Konzilien; **HKG** - Handbuch der Kirchengeschichte; **KIG** - Kirche în ihrer Geschichte; **KP** - Kleine Pauly; **LAW** - Lexikon der alten Welt; **LMA** - Lexikon des Mittelalters; **LThK** - Lexikon für Theologie und Kirche; **MarL** - Marienlexikon; **PG** - Patrologiae cursus completus. Accurante Jaques-Paul Migne. Series Graeca; **PRE** - Paulys Real-Encyclopädie der classischen Alterthumwissenschaft; **RGG** - Religion în Geschichte und Gegenwart; **TRE** - Theologische Realenzyklopädie.

Prep. drd. Lucian D. COLDA
Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna", Universitatea „Lucian Blaga", Sibiu

Rome and Constatinople. A Life, a History, a Destiny: Patriarch Photius of Constatinople and His Age. *Few churches leaders have received both of their friends and posterity such an inconsistent judgment like Photius, the Patriarch of Constantinople. Whilst the Roman Catholic Church has always though of him as an ambitious, unscrupulous intruder, and some Protestant theologians compared him to Martin Luther, the Orthodox Church honours him as a saint, a personality similar to the Holy Apostles and a great teacher of the Christian Church. Photius was born in*

[72] C. Capizzi, „Fozio", în: *EncRel* (I) 2, (Firenze, 1970), p. 1631-1632: *„A chi ha familiare la storia ecclesiastica medievale non fa difficoltà ammettere che F. sia una delle figure-chiave del Medioevo europeo. Egli, a dir poco, ha determinato un certo orientamento della storia bizantina, carico di sviluppi che a lui, forse, non furono del tutto imprevedibili"*.; Idem, „Photius, hl., Patriarch von Konstantinopel", în: *LThK*[3] 8 (Freiburg, Br. /Basel/Rom/Wien 2001), p. 272; M. Şesan, „Schismă între Patriarhii Fotie şi Ignatie?", Cernăuţi, 1936, p. 6 spune doar atât, dar suficient de ilustrator şi cuprinzător: *„Patriarhul Fotie a fost doar o personalitate proeminentă a bisericii de pe vremurile sale"*.

[73] *Konstantinopel* IV, Mainz, 1975 p. 277.

[74] F. Dvornik, „Photius, père du schisme ou apôtre de l' union?" în: *La vie intellectuelle* II (1945), p. 16-28, apud D. Stiernon, *op. cit.*, p. 277.

Constantinople in a highly regarded family and received a comprehensive education that allowed him to teach various subjects. He became Patriarch of Constantinople after the conservative Patriarch Ignatius had been deposed from his see at Caesar Bardas's order. Although Photius was neither a monk nor a cleric, in six days he ran the gamut of ecclesiastical orders from the lectorate to the episcopate. The synod convoked by Ignatius and Basil I in 869, with the support of Adrian II, the new pope, and which the Western Church identifies as the Eighth Ecumenical Council, confirmed both the deposition of Photius and the restoration of Ignatius. Recalled in 876, Photius was appointed tutor to the prince, reconciled with Ignatius, and even succeeded him after his death. During his second patriarchate, Photius pursued reconciliation with all his enemies and was recognized as a legitimate patriarch even by pope John VIII. Whereas the Catholic Church considers him as a precursor of the Great Schism, the Orthodox Church sanctified him and celebrates him on February 6.

RT, 88 (2006), nr. 3, p. 153-187
Drd. Adina Todea

CONŞTIINŢA MORALĂ CREŞTINĂ ÎN RAPORT CU PREOCUPĂRILE PSIHOLOGIEI MORALE MODERNE ŞI CONTEMPORANE*

În articolul precedent am încercat să prezint câteva din temele importante ce jalonează înţelegerea conştiinţei morale în psihologia modernă şi contemporană: preconceptele religioase; înţelegerea noţiunilor de sine, eu, persoană, spirit; libertatea şi transcendenţa conştiinţei morale; intersubiectivitatea treimică şi arhetipul Tatălui reflectat în conştiinţa morală.

În cele ce urmează, păstrând aceeaşi dublă perspectivă, cea a psihologiei ştiinţifice şi cea a psihologiei patristice, voi încerca să sintetizez elementele de structură şi dinamică a conştiinţei morale. Psihologia răspunde în general la întrebările referitoare la conştiinţa adamică, marcată de constanţa conflictuală a păcatului, dar este aproape incapabilă să perceapă taina încreştinării conştiinţei morale. Limbajul psihologiei se potriveşte pentru frământările de lut ale făpturii din afara Trupului şi Sângelui lui Hristos, dar, în măsura rupturii de Adevărul întrupat, nu poate reda dinamica haric-euharistică a restaurării în Hristos. De aceea, pentru a încerca un dialog între naturalul psihologiei şi harul cugetării patristice, voi încerca, pe de o parte, să decantez sensurile şi adevărurile despre conştiinţa morală descoperite de psihologie, pe de altă parte, să dau problemelor dezbătute lămuririle aduse în cugetarea patristică.

1. NIVELE ALE CONŞTIINŢEI MORALE. EXTENSIA TEMPORALĂ ŞI SPAŢIALĂ A CONŞTIINŢEI

1.1. Probematica inconştientului. Sinele, eul şi supraeul şi raportul lor cu noţiunile patristice de minte şi inimă.

Ideea de inconştient a apărut în romantismul timpuriu, fiind menţionat încă din 1869 de Ed. von Hartman. Ideea proceselor mentale inconştiente era uzitată în cercurile medicale si psihologice, dar se socoteşte că este meritul lui S. Freud de a fi investigat clinic inconştientul şi de a fi stabilit particularităţile sale funcţionale. El a ştiut să aprofundeze sensul, dinamica şi structura inconştientului, ajungând la ideea că incon-

* Continuare din *RT* 88 (2006), nr. 1.

ştientul constituie de fapt „cea mai mare parte" a psihismului, o forţă omnipotentă, extinsă la întreaga noastră fiinţă conştientă. Ceea ce este esenţial pentru inconştient este mecanismul refulării, apărut ca o reacţie de respingere a unor procese primare de satisfacere a plăcerii. Formele lui de manifestare sunt mult mai ample, decât refularea, astfel că avem mai multe conţinuturi:

1. Inconştientul ereditar, predominant instinctiv si energetic.
2. Inconştient psihofiziologic expresie a vieţii somatice.
3. Inconştientul mnezic (rezervor potenţial al experienţei anterioare).
4. Inconştientul afectiv, reprezentat de dinamica fondului timic al afectelor şi pulsiunilor.
5. Inconştientul „raţional", generator de sinteze mentale, responsabil de desfăşurarea proceselor mentale a intuiţiei, fanteziei, închipuirii şi conduitei creatoare a omului.
6. Automatismele, reprezentând stabilizări a unor manifestări desfaşurate conştient[1].

Inconştientul este inclus în cele două topici, ale aparatului psihic, elaborate de S. Freud. Prima topică cuprinde: inconştientul, preconştientul şi conştientul. Între aceste subsisteme există bariere de cenzură, parţial deschise, există un permanent conflict şi compunere a forţelor. Inconştientul exercită o acţiune permanentă, căutând eliberarea pulsională a energiilor, preconştientul încearcă să inhibe această descărcare imediată şi să folosească doar o mică parte pentru procesele conştiente. În cea de a doua topică inconştientul nu mai caracterizează o singură instanţă, ci toate cele trei instanţe: sinele, eul şi supraeul[2]. În viziune freudiană, cea mai arhaică zonă psihică, (în sens evoluţionist), este sinele inconştient, care conţine tot ceea ce este ereditar, dat la naştere. Sub influenţa lumii exterioare, o parte a sinelui se dezvoltă într-o nouă structură, cea a eului, bazat pe un strat cortical prevăzut cu organe de receptare a stimulilor, şi funcţionând prin mecanisme de protecţie împotriva stimulilor prea puternici[3]. Sinele este inconştient, eul este conştient, dar are şi el o zonă de trecere spre inconştient. Eul acţionează ca un intermediar între sine şi lumea exterioară, mediind între principiul plăcerii şi principiul realităţii. Eul caută stimuli exteriori moderaţi, modificând şi exteriorul în folos propriu, şi exercită în interior o dominare a pulsiunilor instinctuale, în funcţie de posibilităţile de manifestare a lor. Tendinţa generală este de a elibera, descărca acumulările energetice, menţinând la nivelul cel mai coborât energia circulantă (prin conservare), descărcarea aceasta fiind resimţită ca plăcere. Apărarea şi refularea se exercită nu împotriva inconştientului, ci împotriva polului pulsional al sinelui.

În perimetrul eului se încheagă în copilărie o structură numită supraeu, prin care se prelungeşte influenţa parentală şi a societaţii. Nici supraeul nu este o instanţă

---

[1] Vasile Perciun, *Psihanaliza didactică-prelegeri*, Editura „ Augusta", Timişoara, 2001, p. 69.

[2] Ion Biberi, *Probleme de psihologie antropologică*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti 1997, p. 82.

[3] Dr. Ion Mânzat, *Istoria universală a psihologiei. istoria modernă şi contemporană 1860-1994*, curs, Universitatea Independentă „Titu Maiorescu", Facultatea de Psihologie, Bucureşti, 1994, p. 62.

independentă, el este în mare măsură inconştient şi se cufundă în sine (inconştientul raţional şi afectiv). Eul va căuta acum să satisfacă simultan cerinţele sinelui (cu structura sa pulsională haotică), supraeului, conştient şi inconştient, şi cerinţele realităţii exterioare. Supraeul este izvorul cenzurii morale, pentru că el depozitează valorile sociale. Eul, sau mai bine zis egoul (instanţă psihică nu persoană), în calitate de câmp al conştiinţei, atunci când nu este capabil să stăpânească un conflict intrapsihic, (între pulsiune şi valoare morală sau între pulsiune şi realitate), îşi restrânge activitatea, ignoră şi transferă în inconştient şi simbolic procesul psihic asigurând supravieţuirea psihică. Astfel eul se descoperă având şi el pulsiuni ale eului, asimilate pulsiunilor de autoconservare. Funcţionarea raţionalităţii eului este supravegheată de supraeu, care are rolul unui judecător, sau cenzor, cu privire la ce face sau doreşte eul raţional. Astfel conştiinţa morală, autoobservaţia, formarea idealurilor, sunt funcţiuni ale supraeului, care întruchipează o lege şi interzice transgresarea ei[4].

Şi în epoca patristică sufletul era împărţit în două: νους, partea superioară raţională, şi ψυχη, o funcţie animală inferioară, numită de avva Evagrie partea pătimaşă, care se subdivide în θυμικον (partea irascibilă, iuţimea) şi επθνμητικον (partea concupiscentă, pofta)[5]. În limbaj psihanalitic avem structurat în partea pătimaşă inconştientul sinele pulsional, cu cele două dimensiuni ale lui *eros* (pofta) şi *thanatos* (iuţimea). Partea superioara, νους, mintea, este partea ce cuprinde egoul raţional şi supraeul moral şi afectiv. Noţiunea de minte este adâncită în discursul patristic prin noţiunea biblică de inimă „sălaşul duhului", care nu-şi găseşte un corespondent pe măsură în psihanaliză. Aşa cum arată părintele D. Staniloae, există o inimă ca centru ascuns al minţii, ca faţă a ei întoarsă spre Dumnezeu. Ea rămâne închisă pentru conştiinţa noastră atâta vreme cât ne aflăm într-o existenţă inferioară, autonomă, închisă în orizontul văzut al lumii[6]. Prin căderea în păcat s-a produs depărtarea dintre mintea conştientă, angajată-în relaţii cu lumea exterioară, şi mintea suprasensibilă, adâncul minţii sau adâncul sufletului, numit inimă, centru sau rădăcină a vieţii, punct misterios prin care Dumnezeu intră în viaţa omului cu toate darurile sale. Mintea, ca exterioritate a conştiinţei aflată în relaţie cu lumea, o punem în legătură cu eul conştient relaţionar, iar inima ca izvor afectiv şi decizional, moral, o punem în legătură cu supraeul „inconştient", un supraeu ce depăşeşte condiţionările sociale, istorice, şi pe care l-am numi mai degrabă supraconştient sau transconştient. Prin cădere, această inimă rămâne în mare parte ascunsă omului pe structura ei necondiţionată se grefează toate limitările istoriei personale. Căderea a adus pe lângă o superficializare a conştiinţei şi o dislocare a interiorităţii sufleteşti între eul transcendent şi eul empiric, supus stricăciunii. Vom vorbi astfel de o a doua „inimă", un subconştient al patimilor, ca o

---

[4] Ion Biberi, *op.cit.*, p. 90.

[5] Tomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului creştin. Manual sistematic*, vol. I, Editura Deisis, Mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul, Alba Iulia, 1993, p. 188.

[6] Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Ascetica şi mistica ortodoxă*, vol. I, Editura Deisis, Mănăstirea Sf. Ioan Botezătorul, Alba Iulia, 1993, p. 188.

memorie a vibraţiilor şi faptelor noastre personale sau filogenetic ereditare. Acesta este locul întipăririi păcatului strămoşesc care generează acel haos pulsional de la nivelul sinelui inconştient, constatat de psihanaliza, dar şi locul în care Hristos sălăşluieşte prin botez, recentrând, după curăţirea de păcat, întreaga interioritate a sufletului.

Trebuie subliniat că psihanaliza cunoaşte doar căderea, este străină de adevărul revelat despre starea harică, dinaintea căderii, şi de starea omului în Hristos.Nici în starea primordială nu exista acea divizare între conştient şi inconştient, omul se cunoştea pe sine însuşi şi cunoştea chipul dumnezeiesc din el, în măsura în care îl cunoştea şi pe Dumnezeu. Interioritatea inimii, a conştiinţei, era deschisă cercetării raţionale, iar voinţa se supunea întru totul. Sufletul izvora din adâncurile sale acea lumină, care îmbracă şi trupul în slavă. Iată deci o perspectivă inversată, conştiinţa omului şi supraeul moral, nu apar într-o istorie evolutivă a omului, ci au reprezentat datul ontologic fundamental. La început nu exista o luptă între eul conştient şi legea conştiinţei, pentru că erau unite, abia căderea in păcat a dus la inversarea oglinzii sufleteşti de la transcendenţa divină la materia autonomizată. Puterile sufleteşti s-au transformat în patimi instincte, iar aceste afecte au cucerit „partea mai puţin raţională a firii"[7], sistemul vegetativ, şi au dus la accentuarea animalităţii, simbolizată de Sfântul Grigorie de Nyssa prin „hainele de piele". Astfel a apărut inconştientul pulsional, sinele, care se situează de acum, uneori, în raporturi conflictuale cu eul conştient şi cu supraeul moral. Transcendentul chipului dumnezeiesc al inimii se îndepărtează de minte şi omul nu se mai cunoaşte deplin. În Hristos se produce tocmai acea unificare a instanţelor psihice, acea coborâre a minţii în inimă însoţită de o asumare, pătrundere, harică, a sinelui pulsional, legat de trup, pe linia firească: Dumnezeu → minte (devenită inimă) → trup.

1.2. Relaţia psihic-fizic. Extensia spaţială a dialogului

În relaţia fizic-psihic există două poziţii: monistă-reducţionistă şi dualist sau dualist-interacţionistă. Ideea intervenţiei psihicului în „mecanismele" fiziologice nu este străină cercetării psihologice[8], dar domină în general studiul influenţei schimbărilor fiziologice ale organismului asupra stării psihice. Tendinţa monistă caută să demonstreze originea fiziologică a conştiinţei, căutând să o localizeze la nivel cortical. Cercetările în acest domeniu sunt însă contradictorii, virtual conştiinţa poate fi localizată oriunde în creier şi poate implica şi alte părţi ale sistemului nervos. Cercetările contemporane în domeniu demonstrează că poate fi rezultatul unei reţele complexe de interacţiuni, implicând atât creierul normal cât şi corpul, pe de altă parte conştiinţa poate să nu aibă nici o bază fiziologică[9].

---

[7] *Ibidem*, p. 140.

[8] A. Athanasiu, *op.cit.*, p. 88.

[9] Tony Malim, Ann Birch, Alison Wadeley, *Perspective în psihologie*, Editura Tehnică, Bucureşti, 1999, p. 95.

Pentru S. Freud psihicul este alcătuit din procese paralele cu cele biologice, fizice, ca atare nu există psihic fără fizic, iar procesele fiziologice au o oarecare prioritate. Totuşi, materia şi sufletul sunt intrinsec diferite şi nu vede nici o posibilitate de a traduce procesele psihice în termeni fiziologici, deci determinismul lui intră în impas, când se confruntă cu realitatea. O cale de apropiere o vedea în folosirea unor termeni, concepte fizice, cum ar fi acela de energie. Când Freud scrie că o emoţie produce paralizia unui membru legătura dintre cele două procese i se pare extrem de obscură. Oamenii diferă în felul în care corpul lor răspunde la afecte ceea ce Freud va numi „complezentă somatică", deci se constată dependenţa fizicului de suflet, explicată însă tot în termeni materialişti.

Unitatea între suflet şi trup este afirmată în gândirea creştină într-o perspectiva oarecum inversată, în care sufletul prin exercitarea libertăţii responsabile a conştiinţei morale este cel care susţine şi modelează trupul. Aşa cum spune Sfântul Grigorie de Nyssa, omul se poate regăsi cu adevărat numai prin „duhul", prin partea spirituală, care este prezentă în aceeaşi măsură peste tot, trecând prin toate, pentru că apropierea dintre duh şi firea materială se face într-un mod neînţeles şi mai presus de fire, unirea dintre ele petrecându-se „atât din interior cât şi din exterior"[10].

Psihanaliza, pornind de la premize false, nu poate decât să constate, nu să explice, acea lucrare a energiei sufletului asupra structurii fizice. Astfel Freud vorbeşte despre o „omnipotenţa a ideilor", despre o ideomotricitate a compusului psihofizic, fără explicaţie în zona materialismului. O viziune monistă, care reduce spiritul la manifestările neurofiziologice ale creierului, este insuficientă, viaţa psihică nu se reduce la creier. Importanţa organică a creierului în puterea de judecată şi influenţa negativă a bolilor asupra facultăţilor sufleteşti nu reprezintă o dovadă că puterea spirituală se reduce la nişte simple limite spaţiale[11].

Merleau-Ponty descoperă în corpul uman o profundă „metafizică a naturii", ca instrument general al comprehensiunii, corpul dă sens, deopotrivă obiectelor naturale cât şi obiectelor culturale, cuvintele. El impune ideea de schemă corporală, limitele corpului nostru dau lumii spaţio-temporalitatea. Există în conştiinţă un apriori senzorio-motor care marchează percepţia spaţiului şi timpului. Corpul este un obiect fizic dar nu numai, altfel nu se explică unele fenomene psihice ca acelea ale membrului fantomă sau păstrarea integrităţii cognitive sau memorative în ciuda unor multiple mutilări corporale[12]. Corpul nu se află în timp şi spaţiu el locuieşte timpul şi spaţiul. Corpul este „spaţiul expresiv", ansamblul semnificaţiei trăite.

---

[10] Sf. Grigorie de Nysa, *Despre facerea omului, Scrieri exegetice, dogmatico-polemice şi morale*, în *Scrieri. Partea a II-a* (*PSB* 30), trad. şi note de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, EIBMBOR, Bucureşti, 1998, p. 46.

[11] *Ibidem*, p. 36.

[12] Tudor Ghideanu, *Percepţie şi morală în fenomenologia franceză*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti 1999, p. 59-71.

În psihologia existenţială spaţiul este el însuşi o funcţie a conştiinţei pentru că este o funcţie a relaţiei, distanţa o sesizăm în funcţie de alteritatea cu care se intră în relaţie[13]. „Distanţa" e determinată de atitudinea subiectului, şi o anumită poziţionare interpersonală, existenţială, dar are nevoie de puncte de reper, existente de altfel nativ, ontologic, care să-l fixeze şi să-l orienteze în organizarea unei structuri spaţiale. Această structură este trăită în subiectivitate ca o organizare concentrică ce se distribuie între polul intim, al secretului personal şi zona publică de manifestare[14]. Raporturile între corporalitate şi viaţa psihică sunt interpretate în termeni de identitate sau de complementaritate. Deosebit de interesantă pentru o apropiere a psihologiei de viziunea patristică este complementaritatea sinergetică. Alături de aceste două dimensiuni s-ar putea vorbi în psihologie şi despre o corporalitate colectivă, integrarea conştiinţei în dimensiunea socialităţii[15], la care viziunea patristică adaugă o corporalitate cosmică, integrarea conştiinţei morale într-o ordine morală a lumii.

Experienţa relaţiei iubitoare cu Dumnezeu sau cu semenii, modifică încadrarea în timp şi spaţiu, apare un fel de relativitate a timpului şi spaţiului în raport cu inima conştientă a fiinţei umane, timpul şi spaţiul se metamorfozează spiritual[16]. În această spaţialitate dialogică a conştiinţei, observăm mai multe direcţii:

– o spaţialitate a dialogului cu Dumnezeu, care reprezintă chiar baza ontologică a conştiinţei, analizată în capitolele anterioare despre teandrism şi structura treimică.

– o spaţialitate a dialogului interior, cuprinzând dimensiunea spaţială a trupului.

– o spaţialitate a dialogului cu lumea spirituală a îngerilor şi semenilor.

– o spaţialitate cosmică a dialogului cu lumea materială.

Avem o raţionalitate subiect a sufletului şi o raţionalitate obiect a trupului legată de cea a cosmosului. Trupul participă la calitatea de subiect, participă la conştiinţă, cum spune Sf. Atanasie „puterea omului e şi în degetul piciorului". Prin trup lumea şi părţile ei sunt supuse simţurilor, trupul cosmic în integralitatea lui" e ţinut în lucrare şi luminat de om"[17], fiindcă „toate cele făcute alcătuiesc lumea fiind unul altora ca nişte mădulare. În starea căzută sufletul" îşi mână mădularele trupului, mânându-se pe sine prin ele"[18], în loc să facă materia tot mai participantă la viaţa conştientă, îşi face sufletul tot mai material mai inconştient. Prin Hristos primim o lărgire a conştiinţei noastre, o altă vibraţie a materialităţi, pentru că Hristos s-a făcut trăitor al trupului nostru. Asumarea de către Hristos a materialităţii aduce o vibraţie dumnezeiască în

---

[13] Christos Yannaras, *Persoană şi Eros*, trad. Zenaida Luca, cuvânt înainte Mihai Şora, Editura Anastasia, 2000, p. 121.

[14] M. Lăzărescu, *Introducere în psihopatologia antropologică*, Editura Facla, 1989, p. 15.

[15] *Tratat de sănătate mintală*, vol. I, Editori Dan Prelipceanu, Radu Mihăilescu, Radu Teodorescu., Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2000, p. 40-42.

[16] Pr. M. A. Costa de Beauregard, Părintele Dumitru Stăniloae, *Mică dogmatică vorbită, dialoguri la Cernica*, trad. de Maria-Cornelia Oros, Editura Deisis, Sibiu, 1995, p. 145.

[17] Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre întruparea Cuvântului*, XLII, în *Scrieri. Partea I*, (*PSB* 15), trad., introd. şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, Bucureşti, 1987, p. 136.

[18] Pr. Dr. Marin D. Ciulei, *Antropologia patristică*, Editura Sirona, 1999, p. 121.

trup şi sânge, asumată apoi de noi prin Sfânta Împărtăşanie. Sf. Atanasie constată şi acea capacitate duhovnicească a sfinţilor de a-şi lărgi conştiinţa prin clarviziune, adâncindu-se în Dumnezeu sesizează lucruri care se petrec departe sau care se vor petrece în viitor[19].

Sf. Grigorie de Nyssa vede omul „amestec de inteligibil şi sensibil" chemat să cunoască şi ceea ce trece de această lume"[20], arată că „nimic din câte cad sub simţuri şi din câte se cunosc prin înţelegere nu subzistă cu adevărat afară de Fiinţa mai presus de toate care e cauza şi de care atârnă toate"[21]. În taina rugului văzut de Moise pe munte se descoperă complexitatea îmbibată de conştiinţă a trupului[22], cunoaştem mai mult despre Dumnezeu prin trupul pătruns de focul dumnezeiesc decât prin toate celelalte elemente ale cosmosului creat. Prezenţa lui Dumnezeu capătă şi o consistenţă materială. Moise auzea sensul cuvintelor dumnezeieşti în conştiinţa sa, întipărindu-se cu putere, auzul interior amplificat trupeşte aducea şi un auz material, la fel şi văzul spiritual se întipăreşte în minte şi se converteşte în imagini pentru simţul trupesc[23].

După învăţătura Sf. Grigorie de Nyssa, preluată de Sf. Maxim Mărturisitorul, natura materiei ar fi rezultatul conlucrării, unirii unor însuşiri simple „realităţi gândite" care „prin structurarea lor devin trup"[24]. În această teorie dinamică a materialităţii, universul întreg nu este decât un singur trup din care face parte şi trupul omenesc. Cu toate acestea fiecare element al trupului omenesc este păzit „ca de o strajă" de puterea cugetătoare a sufletului, care-l însemnează cu pecetea sa personală, căci sufletul îşi cunoaşte trupul chiar când elementele lui sunt risipite în lume, după moarte se păstrează o legătură cu elementele despărţite ale trupului pe care va şti să le găsească la înviere, ca să fie prefăcute în trup duhovnicesc[25]. Extensia posibilă din această înţelegere a materialităţii trupeşti este ideea prezenţei spirituale a strămoşilor morţi în dimensiunea spaţială a pământului-mormânt, şi în mod special spre prezenţa conştiinţei lucrătoare a sfinţilor în dimensiunea spaţială a trupurilor lor prefăcute în sfinte moaşte.

Hristos a pătruns cu conştiinţa omenească în infinitatea dumnezeiască ca în ale Sale, distanţa dispare, minţii omeneşti i se deschid adâncurile divine într-un mod de negrăit şi pătimirile trupului sunt simţite în ipostasul dumnezeiesc[26]. Din această trăire

---

[19] *Ibidem*, p. 106.

[20] Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic sau despre învăţământul religios, Scrieri exegetice, dogmatico-polemice şi morale*, V, în *Scrieri. Partea a II-a* (*PSB* 30), trad. şi note de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, EIBMBOR, Bucureşti, 1998, p. 29.

[21] Idem, *Despre viaţa lui Moise*, în *Scrieri. Partea I*, (*PSB* 29), trad. Pr. Dumitru Stăniloae şi Pr. Ioan Buga, note Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, indici Pr. Ioan Buga, EIBMBOR, Bucureşti, 1982, p. 40.

[22] *Ibidem*, p. 42.

[23] *Ibidem*, p. 74-76.

[24] Idem, *De anima et resurectione*, *PG* t. 46, col 124 C, în V. Lossky, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. pr. Vasile Răducă, Editura Bonifaciu, 1998, p. 235.

[25] *Ibidem*, col 76-77.

[26] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua, tâlcuiri ale unor locuri cu multe şi adânci înţelesuri din Sfinţii Dionisie Areopagitul şi Grigorie Teologul*, 2, (PSB 80), trad., introd. şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, Bucureşti, 1983, p. 48.

a lui Hristos ne vine şi nouă puterea de a raţionaliza trupul căzut în dezordinea patimilor şi prin trup străbatem în trupul cosmic chemat şi el la izbăvire prin mijlocirea firii omeneşti[27]. Omul a fost creat ca ipostas cognitiv al lumii, trupul e puntea spre ţesătura raţiunilor plasticizate ale lumii[28]. Părţile creaţiei se descoperă a fi umane şi chemate la o tot mai deplină umanizare prin Hristos care reface unitatea lumii „exercită o forţă unificatoare în toată creaţia"[29]. Dialogul cosmic este un dialog între Dumnezeu Creatorul raţiunilor lumii şi omul, iar în urcuşul duhovnicesc al omului la Dumnezeu, conştiinţa adună în sine prin cunoaştere cosmosul întreg, şi îi imprimă chipul său[30]. În *Mistagogia* Sf. Maxim descoperă conştiinţa ca pe un altar dumnezeiesc în jurul căruia se adună, în locaşul sfânt, naosul trupului şi al lumii, ţesut grandios de multe forme şi naturi ca să le unească cu Dumnezeu[31].

Dialogul interior, cunoaşterea de sine în trăirea isihastă, presupune petrecerea în inimă, umblarea în Duhul, „Scufundă-te în cămara cerească cea dinlăuntru şi vei afla acolo treptele pe care să urci"[32]. Conştiinţa devine prin unirea minţii cu inima „sinaxă sfântă adunată la pomenirea numelui lui Hristos"[33], prin armonia ritmică a respiraţiei se întăreşte unitatea suflet-trup şi ideea dependenţei. Prin lepădarea de patimi se părăseşte antropocentrismul, se pătrunde în sfera Sfintei Treimi, unde dispar categoriile de spaţiu şi timp, în centrul dumnezeiesc al fiinţei, unde e distanţa cea mai scurtă între om şi Dumnezeu.

1.3 Extensia temporală a conştiinţei

Conştiinţa ca experienţă a relaţiei şi dialogului se extinde şi în dimensiunea temporală, în timp ca experienţă a mişcării, a trecerii de la o stare la alta[34]. Întreaga istorie personală este prezentă în actul de conştiinţă şi totodată e şi o depăşire a ei, prin tensiunea divină. Ca să înainteze în viitor conştiinţa se înrădăcinează în trecut şi apar cele două dimensiuni, trecutul ca memorie şi viitorul ca tensiune proiectivă.

În psihanaliză se delimitează o stare de conştiinţă actuală, prezentă şi una potenţială, latentă, numită impropriu inconştientă. Demarcaţia este relativă, starea actuală poate deveni latentă şi invers. Conştiinţa îşi păstrează continuitatea temporală chiar şi când elementele componente nu sunt toate reactualizate. Refuzul amintirii, numit rezistenţă, este un simptom psihic relevant pentru istoria individuală. Prin rezistenţă conştiinţa se

---

[27] *Ibidem*, 7, p. 94.

[28] *Ibidem*, 10, p. 107.

[29] *Ibidem*, 106, p. 261.

[30] *Ibidem*, 124 A, p. 383.

[31] Idem, *Mistagogia, cosmosul şi sufletul chipuri ale Bisericii*, V, introd., trad., note şi studii de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, Bucureşti, 2000, p. 22.

[32] Nichifor din Singurătate, *Cuvânt plin de mult folos despre rugăciune, trezvie şi paza inimii*, în *Filocalia* VII, trad., introd. şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, 1999, p. 19.

[33] *Ibidem*, p. 25.

[34] H. Ey, *Conştiinţa*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983, p. 339.

apără de amintirea unor mişcări pulsionale, sentimente a căror pătrundere în conştiinţa actuală ar determina pericolul unor stări dureroase, de aceea stratul superficial, vizibil al caracterului este adesea denumit faţadă sau armură caracterială.

C.G. Jung vede în axa eu-Sine integrarea arhetipurilor eterne, atemporale, ale Sinelui, în temporalitatea exterioară, circumstanţială a eului personal. Psihologia transpersonală merge mai departe pe linia lui Jung, studiind depăşirea limitelor temporale în stările modificate ale conştiinţei, socotind superficială temporalitatea conştientă personală şi depreciind astfel istoricitatea persoanei.

Cercetarea dimensiunii temporale a conştiinţei în psihologia existenţială se face fenomenologic. Persoana trăieşte prezentul sub forma angajării active într-o situaţie problematică, realizându-se astfel o modalitate de existenţă actuală, distinctă de trecutul rememorabil şi de viitorul posibil şi imaginabil, în planul adânc se poate identifica „durata" personală, susţinută de memorie, durată care asigură identitatea de sine în spatele evenimentelor şi metamorfozelor trăite. Timpul exterior al lumii şi al celorlalţi este durată, pe când timpul meu interior este trăire, pe care o resimt ca o devenire continuă. Structura spaţio-temporală presupune un „eu" reflexiv fondat pe sine şi delimitat de alţii[35]. Conştiinţa trăieşte subiectiv şi dinamic mai multe filoane temporale, determinate de scopuri şi sensuri fixate, care se suprapun complex, apare o biografie proprie interioară şi una exterioară observabilă[36]. Filoanele temporale susţin şi centrează perioadele de viaţă, parcursurile existenţiale. Aceste filoane se organizează ierarhic ca o concomitenţă a unor straturi temporale ce asigură suport şi adâncime prezentului trăit, printr-o afirmare şi reafirmare pulsatorie. Prezentul este prezenţă activă şi efectivă în situaţiile problematice, a-fi-în-situaţie-prin-acţiune-rezolvând-problemele, având ca parte constitutivă a-fi-prezent-prin-expresie-şi-comunicare-lingvistică. Prezentul se sprijină pe trecut de care este impregnat, infiltrat, rămânând în acelaşi timp distinct, când diferenţierea se estompează apare anormalitatea. Viitorul este trăit ca deschidere proiectivă, angajare imaginativă, viitorul este şi el conţinut în orice prezent[37].

H. Bergson face o adevărată filozofie a duratei, conştiinţa redusă la *cogito*-ul temporal. Conştiinţa percepută ca un interval de actualitate, memorie, consemnare şi acumulare a trecutului în prezent, bază a acţiunii, ce presupune selecţie, decizie, *cogito*-ul temporal al conştiinţei face din viaţa însăşi natura ca atare a conştiinţei. Durata pură, timpul real nu există, ne formăm ideea de momente temporale din aceea că avem obişnuinţa de a converti timpul în spaţiu, momentul, clipa, nu există decât virtual, durata este intuită, este omogenă, calitativă şi creatoare[38]. În momentul în care acţiunea liber aleasă încetează, conştiinţa dispare, libertatea conştiinţei e dată de

[35] M. Lăzărescu, *op.cit.*, p. 15.

[36] *Ibidem*, p. 21.

[37] *Ibidem*, p. 35.

[38] H. Bergson, *Eseu asupra datelor immediate ale conştiinţei*, trad. Diana Morăraşu, studiu introd. Antom Avrămuţ, Institutul European, Bucureşti, 1998, p. 11.

temporalitatea sa, de memorie ca posibilitate de a putea anticipa viitorul şi de a reveni facultativ la trecut[39].

În spiritualitatea patristică Sf. Atanasie constată rolul pozitiv al memoriei de a ne aduce aminte de Dumnezeu. Căderea a fost şi o cădere de pe dimensiunea temporală „uitare de puterea dată lor de Dumnezeu printr-o lenevire a înţelegerii"[40]. Vocaţia conştiinţei este de a actualiza permanent prezenţa lui Dumnezeu, şi astfel să ajungă la cunoştinţa veşniciei, care dă adevărata identitate a omului. Până la cădere unitatea de măsură a timpului era veşnicia fericită „conştiinţa de a exista pururea în bine". Abia după cădere conştiinţa reflexivă, dubitativă, împarte timpul în trei dimensiuni pe axa eternităţii: trecut, prezent şi viitor[41]. Sf. Atanasie ne descoperă că dacă nu s-ar fi făcut om Fiul, omul ar fi dispărut în neant, omul rămâne nemuritor câtă vreme e însetat de cunoaştere de transcedere şi convergenţă spre comuniune, fără Hristos conştiinţa ar fi pierdut aspiraţia sa[42]. Sf. Maxim distinge între *kairos*, timpul ca veşnicie, şi *chronos*, timpul ca schimbare. Timpul uman *chronos* redevine în Hristos timp al mântuirii *kairos* „clipa harului"[43]. Omul căzut a fost atacat de „molia" timpului, simţul nemuririi s-a pierdut, şi a fost reînviat abia prin întruparea Eului nemuritor înlăuntrul eului omenesc, înlăuntrul conştiinţei de sine a omului, omul să fie şi să se simtă cu adevărat nemuritor[44].

Pentru a exista trebuie ca în conştiinţă să existe o permanentă asumare de sine, o continuă aducere aminte, o cercetare permanentă de noi înşine[45]. „Aducerea aminte întăreşte dimensiunea temporală a conştiinţei. Sf. Ioan Scărarul ne descoperă că memoria păcatelor trebuie asociată cu durerea mustrărilor şi astfel devine pocăinţă. Dacă păcatele nu sunt asumate prin pocăinţă conştiinţa cade în „adâncul uitării celor de mai înainte"[46]. Acest „adânc al uitării" de Dumnezeu aruncă omul în „subconştient", într-o slăbire a conştiinţei de sine. Acest subconştient descoperă dimensiunea negativă a memoriei, pentru că ţinerea de minte a omului s-a sfâşiat în două[47]. A apărut subconştientul refulat al unor păcate, fapte neasumate care s-au sedimentat într-o adevărată hartă a patimilor, imprimată şi în suflet şi în trup, ce cuprinde şi o memorie

---

[39] I. Mânzat, *Istoria universal a psihologiei*, p. 77.

[40] Ion Biberi, *op. cit.*, p., 71.

[41] *Ibidem*, p. 73.

[42] Pr. Dr. Dumitru Stăniloae,*Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1982, p. 21.

[43] Nikos Matsoukas, *Introducere în gnoseologia teologică*, trad. Maricel Popa, Editura Bizantină, Bucureşti, 1997, p. 8.

[44] Iustin Popovici, *Credinţa ortodoxă şi viaţa în Hristos*, trad. prof. Paul Bălan, Editura Bunavestire, Galaţi, 2003, p. 22.

[45] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere (I-II)*, în *Scrieri. Partea I*, (*PSB* 21), trad., introd., indici şi note de Pr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, Bucureşti, 1987; în *Scrieri. Partea a doua* (*PSB* 22), trad., introd., indici şi note de Pr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, Bucureşti, 1989, p. 64.

[46]Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuş*, II, în *Filocalia* IX, trad., introd. şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, Bucureşti, 1980, p. 64.

[47] Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic*, în *Filocalia* I, trad., introd. şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, Bucureşti, 1993, p. 463.

ereditară, a vibraţiilor conştiinţei părinţilor, moştenită ca o povară sau ca o binecuvântare de urmaşi. Acest „subconştient" al conştiinţei neasumate se situează deseori într-un raport de conflict cu aspiraţiile spirituale ale conştiinţei actualizate şi mai ales cu aspiraţia dumnezeiască a minţii-inimă deschisă spre Dumnezeu. S-a deschis în om şi o „cămară a uitării"[48] celor bune dumnezeieşti, dar totuşi a rămas „raiul nepătimirii ascuns în noi, ca icoană a raiului viitor", „din cămara uitării răzbate o nostalgie a paradisului pierdut"[49], cu deschidere eshatologică spre Împărăţie.

Astfel timpul devine o problemă de responsabilitate. Omul are prin timp experienţa trecerii, experienţa morţii şi deci a unei limite care-l face responsabil, e o experienţă a chemării spre destin. Sf. Vasile cel Mare spune că „toţi alergăm pe un drum oarecare zorindu-ne fiecare spre sfârşitul nostru. De aceea toţi suntem pe cale. Toate trec toate rămân în urma ta!... Aşa e viaţa ! Nici cele vesele nu rămân pururea, nici pe cele triste nu le avem mereu. Calea nu este a ta dar nici cele pe care le ai nu sunt ale tale"[50]. Timpul ca experienţă a perisabilităţii, a morţii, face ca „înainte ca sufletul să se despartă de trup prin moarte noi murim de mai multe ori. În trei săptămâni de ani trei schimbări, un hotar propriu circumscrie trecutul şi cuprinde în el lămurit schimbarea, trecutul moare în schimbarea noastră de la o clipă la alta!"[51]. „Iar la sfârşit, în momentul morţii, întreaga viaţă, de la naştere până la moarte se va arăta într-un singur act concentrat, conţinutul şi calitatea vieţii se vor vedea într-o fracţiune de secundă, cel mai trecător reflex nu va fi fără urmă asupra sumei totale a vieţii noastre"[52]. De aici necesitatea de a valorifica fiecare moment al vieţii, timpul e scurt şi trebuie folosit cu maximă intensitate, fiecare clipă a timpului este dată pentru un anumit lucru al nostru. Când facem acel lucru la timpul său putem trăi după mai înainte rânduiala lui Dumnezeu. Există nişte armonii mai înainte stabilite între momentele timpului şi momentele vieţii noastre. Timpul nu e un gol ce poate fi umplut cu orice, darul discernământului regăseşte armonia. Fiecare clipă e potrivită pentru altă potenţă a fiinţei noastre, clipa înseamnă ansamblul de împrejurări care cere de mine un anumit lucru[53]. „Timpul pierdut" e o slăbire interioară, nu poate fi regăsit decât printr-o mare pocăinţă, care să înmoaie împietrirea uitării de sine[54].

Părintele Alexandru Schmemman analizează puterea amintirii ca putere a iubirii. A uita înseamnă a exclude din viaţa ta, a te rupe de ceva, uitarea de Dumnezeu este

---

[48] Petru Damaschin, *Învăţăturile duhovniceşti*, I, în *Filocalia* V, trad., introd. şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, Bucureşti, 1995, p. 38.

[49] Ilie Edictul, *Culegere din sentinţele înţelepţilor*, în *Filocalia* IV, trad., introd. şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000, p. 277.

[50] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi*, Ps. I, IV, în *Scrieri. Partea I* (*PSB* 17), trad., introd. şi note de Pr. Dr. D. Fecioru, EIBMBOR, Bucureşti, 1986, p. 189.

[51] *Ibidem*, Ps. CXIV, V, p. 344.

[52] Arhimandritul Sofronie, *Rugăciunea – experienţa Vieţii Veşnice*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 78.

[53] Sf. Ioan Scărarul, *op. cit.*, XXVI, p. 340, notă.

[54] Ava Dorotei, *Diferite învăţături de suflet folositoare*, IX, în *Filocalia* IX, trad., introd. şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, Bucureşti, 1980, p. 587.

baza păcatului originar. Omul a uitat de Dumnezeu pentru că a întors iubirea şi ca urmare amintirea sa spre altul, în primul rând spre sine însuşi. Omul s-a întors şi nu-l mai vede, l-a uitat, Dumnezeu a încetat să mai existe pentru el. Uitarea devine ontologică, dacă amintirea vivifică uitarea este începutul morţii. Dacă Acela e Viaţa însăşi şi el a încetat să fie amintirea noastră am ajuns la cunoaşterea morţii şi gustarea ei continuă. Omul nu-şi poate nimici amintirea sau cunoaşterea vieţii sale, chiar dacă a devenit cunoaştere a morţii şi puterii ei. Omul prin amintire vrea să biruiască timpul şi moartea „să învie trecutul pentru a nu fi înghiţit de prăpastia timpului"[55], dar constată neputinţa de a întoarce trecutul, are conştiinţa adierii descompunerii care umple lumea, o cunoaştere dureroasă despre moarte, strădaniile omeneşti sunt înghiţite de uitare asemeni mormântului. Mântuirea omului este tocmai o restabilire a amintirii ca putere de viaţă făcătoare ca biruinţă asupra timpului. Hristos este întruparea amintirii de Dumnezeu, a iubirii dumnezeieşti, descoperire şi împlinire în om a amintirii de Dumnezeu, conţinutul puterea şi Viaţa vieţii însăşi, dacă omul a uitat de Dumnezeu, Dumnezeu n-a uitat de om[56]. Hristos a transformat timpul căderii în istorie a mântuirii, prin restabilirea continuă în om a amintirii lui, pentru ca omul să poată recunoaşte să-şi aducă aminte ce a uitat, şi Vechiul Testament este o descoperire progresivă pentru recunoaştere. El îşi aduce aminte de toţi şi prin această amintire primeşte viaţa tuturor pentru a fi viaţa Lui şi o dă tuturor pentru a fi viaţa lor.

Amintirea lui Hristos de noi se realizează în noi prin amintirea noastră de Hristos ca esenţă a credinţei. El nu învie iluzoriu trecutul, ci este o amintire de viaţă făcătoare, ca amintire a Celui înviat, a Celui Viu de faţă şi prezent. Credinţa înrădăcinată în trecut este cunoaştere a celui Viu, intrăm prin amintire în biruinţa lui asupra timpului, asupra scindării timpului trecut-prezent-viitor. În Sfânta Liturghie pomenirea unită cu aducerea alcătuiesc un întreg, Hristos s-a adus pe sine şi ne-a adus pe noi şi ne-a predat pe toţi lui Dumnezeu, ne-a unit pe toţi în amintirea Lui. Aducând jertfa Lui, împlinim amintirea unuia de altul, legătura iubirii, ne recunoaştem unul pe altul că suntem vii în Hristos şi că suntem uniţi unul cu altul, noi aducem pe Hristos şi Hristos ne aduce pe noi[57].

2. STRUCTURA TREIMICĂ A CONŞTIINŢEI MORALE

Prin conştiinţă se realizează o sinteză între funcţiile de cunoaştere, cuprinse în structurile inteligenţei (atenţia, percepţia, memoria, reprezentarea, imaginarea, gândirea, judecarea), funcţiile dinamizante, cuprinse în structura motivaţiei (instinctivă, afectivă, de aspiraţie socială şi valorică) şi funcţiile realizatoare cuprinse în structura voinţei. Acest eu se structurează progresiv dinamic, realizând o structură caracterială-tipologică, ce exprimă un mod persistent de reacţii, atitudini şi expresii.

---

[55] Al. Schmemann, *Euharistia-Taina Împărăţiei*, trad. Pr. Boris Rădulescu, Editura Anastasia, 1993, p. 130.

[56] *Ibidem*, p. 131.

[57] *Ibidem*, p. 147.

Aşa cum arată Sf. Grigorie Palama unitatea minţii devine treimică „atunci când se întoarce la sine şi se ridică prin sine la Dumnezeu"[58]. Numai omul a fost făcut după Chipul Cel în trei ipostasuri: cu minte, cuvânt şi duh dătător de viaţă care dă viaţă trupului cu care e unit[59]. Mintea ar ţine de Tatăl, care naşte pe Fiul, Raţiunea, Cuvântul, şi purcede pe Duhul, ca duh al iubirii „dragostea înţelegătoare".

Sf. Ioan Damaschin spune că sufletul este „raţional şi gânditor"[60], arătând două energii paralele ale sufletului: mintea şi raţiunea. Mintea numită de Sf. Părinţi inimă se află în relaţie cu Dumnezeu, împărtăşindu-se din energiile dumnezeieşti. Din ea se naşte şi mintea-raţiune, ca energie ce formulează şi exprimă experienţele minţii-inimă şi se revelează prin cuvânt. Tot din mintea inimă purcede şi duhul omului care însufleţeşte trupul şi se revelează prin dinamica sentimentelor, prin puterea de a dori şi puterea irascibilă. Această diviziune apare şi la alţi Părinţi care vorbesc despre *nous* şi *psyhe*, care cuprinde pofta şi iuţimea[61], Sf. Grigorie de Nyssa distinge între puterea raţională, puterea de a dori, şi puterea irascibilă.

Mintea-inimă este cea care vede limpede lucrurile, este ochiul sufletului, aici este sediul deciziei al intenţionalităţii şi deci direcţionarea voinţei. Raţiunea este cea care formulează şi exprimă cele văzute, iar sentimentul este cel care dinamizează şi transformă cugetarea în convingeri puternice, aşezându-le în voinţă şi întărind voinţa. Când mintea-raţiune (conştiinţa discursivă, empirică) părăseşte mintea-inimă (conştiinţa intuitivă, a chipului), retrăgându-se de la faţa lui Dumnezeu, se îmbolnăveşte şi moare şi întreg sufletul odată cu ea[62]. De aceea Sf. Părinţi vorbesc de retragerea minţii în inimă, pentru ca mintea inimă curăţită să vadă în ea oglindită frumuseţea şi slava lui Hristos, strălucind din ce în ce mai clar. Vocaţia conştiinţei este hristologică şi pnevmatoforă. Modelul treimic explică taina omului dar avem o treime a energiilor, nu a ipostasurilor.

2.1. Structura motivaţională. Dimensiunea afectivă a conştiinţei morale

Sistemul motivaţional acţionează asupra conştiinţei ca o permanentă tensiune realizatoare, substrat acţional mai mult sau mai puţin sesizat de conştiinţă. Psihologia tratează acest sistem în funcţie de viziunea de ansamblu asupra psihicului. În viziunile mecaniciste sistemul motivaţional reprezintă fondul real al acţiunii individuale, psihicul este un sistem de interacţiune complexă a motivaţiilor, socotite condiţionări interne şi externe, reglate unitar la interfaţa conştiinţei. În viziunile personaliste care valorizează capacitatea personală de decizie şi autocreaţie, sistemul motivaţional nu „determină"

[58] Sf. Grigorie Palama, *Despre Sfântul Duh*, în Mitropolit Hierotheos Vlachos, *Psihoterapeutica Ortodoxă - Ştiinţa Sfinţilor Părinţi*, Editura Învierea, Arhiepiscopia Timişoarei, 1998, p. 138.

[59] *Tomul Aghioritic*, XXXVII, în *Filocalia* VII, trad., introd. şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, 1999, p. 442.

[60] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, Editura Scripta Bucureşti, 1993, p. 127.

[61] Tomas Spidlik, *Spiritualitatea răsăritului creştin, manual sistematic*, vol. I, Editura Deisis, Mănăstirea Sf. Ioan Botezătorul, Alba Iulia, 1993, p. 123.

[62] Mitropolit Hierotheos Vlachos, *Psihoterapia ortodoxă* (I), p. 141.

comportamentul, ci oferă diferite alternative energetice, ce pot fi promovate sau nu de persoana umană, înţeleasă ca realitate fizică şi metafizică, ce ţine atât de condiţionatul material, cât şi de necondiţionatul spiritual, valoric.

Psihologul umanist A. Maslow a elaborat o ierarhie în dinamica satisfacerii trebuinţelor. Astfel el distinge mai multe nivele:

• La primul nivel sunt nevoile sau trebuinţele fiziologice, nevoi fundamentale, elementare de a căror satisfacere depinde de multa ori viaţa individului.

• Dacă trebuinţele de la primul nivel sunt satisfăcute apar trebuinţele de securitate, de protecţie, nevoia de structurare a existenţei, de ordine şi lege etc.

• Sentimentele de apartenenţă şi trebuinţele afective, care orientează omul spre relaţii afective cu alte persoane.

• Nivelul al patrulea cuprinde nevoile sau dorinţele de autoapreciere sau de stimă, respect.

• La nivelul cel mai de sus se află trebuinţa de autorealizare care cuprinde în ea dorinţa de a deveni întotdeauna mai mult decât eşti, de a deveni o personalitate totală. Acest nivel a fost denumit cel al valorilor existenţei, valori de nivelul „B", cum sunt adevărul frumosul, dreptatea. Satisfacerea acestora conduce la sănătate, iar privarea lor spre o evoluţie patologică. Alegerea morală poate fi făcută în direcţia autoralizării sau dimpotrivă împotriva ei. Omul se poate orienta greşit spre non-valori sau valori neimportante. Maslow se încrede în capacitatea omului de a-şi depăşi condiţiile lui biologice. Religia rezultă tocmai din această capacitate umană de a-şi transcende nevoile fundamentale. Potenţialităţile spirituale sunt actualizate de la nivelul alegerilor mărunte până la nivelul momentelor sublime de extaz şi de intuiţie, care în opinia lui Maslow nu ar avea nevoie de nici o revelaţie autentificantă[63].

Vom respecta, în general, în cele ce urmează structura motivaţonală elaborată de A. Maslow, analizând nivelele: instinctual, afectiv şi valoric.

2.1.1. Instincte, pulsiuni, afecte

Dimensiunea instinctuală face parte din condiţionatul trupesc al conştiinţei morale. Instinctele, dacă sunt puse în serviciul nevoilor biologice, decurg de la sine la momentul oportun, fără ca individul să cunoască finalitatea lor, dar această manifestare în stare pură a instinctelor, fără implicarea înţelegerii şi voinţei este foarte limitată, omul este o fiinţă cu „instincte reduse".

Prin termenul de pulsiune S. Freud a vrut să se delimiteze de termenul mai vechi de instinct si tendinţă. El face o diferenţă netă între termenii germani de *Instinkt* (instinct) şi *Trieb* (pulsiune). Instinctul ar fi un comportament animal, fixat prin ereditate, pe când pulsiunea pune în evidentă o presiune, o excitaţie de sursă interioară, o exigenţă de activitate impusă aparatului psihic, exigenţele trupeşti faţă

[63] Ioan Moldovan, *Introducere în psihologia vieţii religioase*, Editura Logos 94', Cluj Napoca, 2001, p. 143.

de viaţa sufletului. Aceste pulsiuni respectă principiul plăceri, care ne spune că întreaga activitate psihică se orientează spre procurarea plăcerii[64]. Eliberarea de energie prin plăcere asigură echilibrul psihic. Aceasta eliberare de energie se îndreaptă spre instanţa exterioară, organică. Scurgerea liberă a energiei în afară trebuie îngrădită, altfel duce la autodistrugere. Principiul plăcerii este limitat de principiul realităţii şi de exigentele Supraeului.

Pulsiunile se deosebesc de instincte pentru că nu sunt caracterizate de un scop, de o finalitate fizică precisă. Descriind sexualitatea umană, Freud arată că pulsiunile nu se subordonează genitalităţii, că există multiple zone erogene şi pulsiuni parţiale, care-şi găsesc satisfacţia pe alte căi decât cele ale instinctului biologic. Pulsiunile nu sunt legate întotdeauna de forţe biologice corespunzătoare, sunt maleabile, există un destin pulsional al fiecărui individ care structurează aceste energii[65]. Apar astfel „pulsiunile artificiale", dobândite. Staza instinctuală, prin nesatisfacerea lor tensionează comportamentul împingându-l spre manifestări de apetenţă uneori inconştientă, o stare de căutare cu implicaţii deosebite în structurarea motivaţiei conştiente a acţiunii.[66] Acest destin pulsional cunoaşte o evoluţie istorică, experienţele trecute ale satisfacţiei pulsionale lasă „urme mnezice", care sunt modificate permanent, în funcţie de experienţe noi, căpătând sens si totodată eficacitate psihică. Conştiinţa morală este pusă în faţa unor adevărate „reflexe" pulsionale condiţionate şi are un anumit grad de sugestibilitate.

Astfel o scenă de seducţie, o manifestare concretă a sexualităţii adulte, vizualizată de un copil, chiar fără ca acesta să-i acorde o semnificaţie sexuală propriu-zisă, produce la un moment ulterior un aflux de excitaţie, declanşată de un eveniment cu trăsături asociative, care provoacă un trumatism retroactiv. Acest aflux este refulat şi se manifestă apoi în fantasme. Freud accentuează existenţa, frecvenţa şi rolul patogen al scenelor de seducţie trăite efectiv de către copil. O amintire poate produce un efect mult mai puternic decât incidentul însuşi

Instinctele însăşi nu ar fi decât nişte „scheme filogenetice"[67] transmise ereditar, din experienţe trăite efectiv în preistoria umanităţii, de aceea manifestările pulsionale, de pildă ale instinctului sexual, preced maturaţia somatică a instinctului. Psihicul deprinde filogenetic şi personal modele de satisfacere a plăcerii „teorii" sau „fantasme", care generează căutarea ulterioară a unui obiect al satisfacerii[68].

C.G. Jung va numi aceste „modele" de satisfacere – arhetipuri transmise filogenetic dintr-un inconştient colectiv şi modificabile în istoria personală. El constată o pulsiune foarte puternică de centrare, ordine şi sens, şi defineşte acest fenomen cu termenul

---

[64] Jean Laplanche/J. P. Pontalis, *Vocabularul psihanalizei*, trad. Radu Clit, Alfred Dumitrescu, Vera Şandor, Vasile Dem. Zamfirescu, Editura Humanitas, Bucureşti 1994, p. 299.

[65] *Ibidem*, p. 323.

[66] A. Athanasiu, *Tratat de psihologie medicală*, Editura Oscar Print, Bucureşti 1998, p. 84.

[67] J. P. Pontalis, *După Freud*, Editura Trei, Bucureşti, 1997, p. 111.

[68] *Ibidem*, p. 114.

de individuare. Ar fi vorba de o integrare a părţilor conştiente şi inconştiente ale personalităţii, într-un proces de „devenire întru Sine-itate", autorealizare[69].

Karen Horney avansează o teorie potrivit căreia cele mai importante impulsuri motivaţionale care determină comportamentul personal, în societatea contemporană, sunt dorinţa fierbinte de afecţiune şi dorinţa de putere şi control. Insaţiabilitatea trebuinţei de afecţiune se poate manifesta deviat în cupiditate, ca trăsătură generală de caracter, lăcomia la mâncare şi băutură sau trebuinţa de afecţiune să fie transferată în sfera impulsurilor sexuale[70]. Astfel doreşte a corecta pansexualismul freudian al dorinţei, descoperind, dincolo de manifestările pulsiunii sexuale, un plan mai profund al motivaţiilor umane

Teoria pulsională vorbeşte, în limbaj psihanalitic, despre ceea ce Sfinţii Părinţi numesc afecte si patimi. Afectele ar corespunde pulsiunilor conforme cu firea, iar patimile maleabilităţi pervertite a psihicului. În literatura patristică se arată că sufletul s-a îmbrăcat în patimi ca urmare a păcatului (şi teoria psihanalitică vorbeşte despre moştenirea filogenetică a unor experienţe primordiale). Sfântul Grigorie de Nyssa vorbeşte despre puteri, create de Dumnezeu în suflet, şi destinate să slujească drept „instrumente şi unelte". Orientarea primordială spre senzualitatea autonomă a materiei, a creaţiei, a făcut ca spiritul să piardă controlul asupra lor şi s-au transformat în patimi sau afecte. Sfântul Maxim arată că afectele, cerinţe trupeşti şi sufleteşti totodată, ţin cu totul de fire, nefiind condamnabile, totuşi nu fac parte din constituţia originală a firii, nefiind create odată cu ea. Ele au odrăslit după cădere, pătrunzând în partea „mai puţin raţională a firii"[71], în sistemul vegetativ şi reprezintă o trăsătură a pasivităţii firii noastre, o povară, o neputinţă, de aceea au fost asumate şi de Mântuitorul.

Afectele naturale sunt nevinovate, atâta vreme cât rămân în graniţele lor, servind existenţei biologice. Este ceea ce psihanaliza numeşte destin normal al pulsiunii. Aceste afecte sunt îmbrăcate în diferite modele teorii de satisfacere de mintea pervertită a omului, de acel substrat al conştiinţei demonizate. Astfel de modele, aşa cum arată şi psihanaliza, au o mare putere de sugestibilitate şi de transmitere socială. De fapt, afectele, pulsiunile, nu se găsesc niciodată într-o stare totală de indiferenţă morală, este nevoie de o orientare permanentă a lor, dată de voinţă. Există şi o orientare suprafirească a pulsiunilor, o transfigurare (nu sublimare), când „desfăcându-se cu înţelepciune de cele trupeşti, se orientează spre câştigarea celor cereşti". Cele patru afecte, clasice (plăcerea si dorinţa, întristarea şi frica) se transformă astfel: poftă, dorinţă, se preface în mişcarea unui dor spiritual după cele dumnezeieşti; plăcerea în bucurie curată pentru conlucrarea minţii cu darurile dumnezeieşti; frica în grijă şi în pocăinţă care ne aduce întristare de pe urma răului[72].

---

[69] A. Athanasiu, *op. cit.*, p. 219.

[70] Karen Horney, *Personalitatea nevrotică a epocii noastre*, trad., introd. şi note de dr. Leonard Gavriliu, Editura Iri, 1996, p. 96.

[71] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Ascetica şi mistica ortodoxă*, p. 75.

[72] T. Spidlik, *op. cit.*, p. 76.

A pune frâu măsură celor materiale este condiţia funcţionării „normale" a energiei sufleteşti în favoarea spiritului. Slăbiciunea firii se manifestă ca o intrare în acest cerc vicios al căutării plăcerii şi evitării durerii, în care de obicei se învârteşte până la absurd viaţa omenească. Puterea transfigurării acestui principiu este în primul rând un dar al botezului, omul trebuie să-şi îmbrace pulsiunile în „modelul" dat de Hristos şi în „teoria" creştină de satisfacere a lor.

2.1.2.. Dinamica afectivă. Dualitatea pulsională

Structurile conştiinţei realizează organizarea psihică tocmai printr-o negativitate a separărilor şi delimitărilor, asimilată la început în doctrina freudiană pulsiunilor de autoconservare ale eului şi apoi pulsiunilor morţii: *Thanatos*. *Thanatos* se opune *Erosului*, pulsiunilor vieţii. Prin folosirea celor doi termeni din mitologia antică S. Freud încearcă să-şi cuprindă speculaţiile psihologice într-o concepţie dualistă de largă cuprindere[73]. El stabileşte o convergenţă între propria teorie şi opoziţia statuată de Empedocle între φυλια (iubire) şi νεικοσ (vrajbă)[74].

În ce priveşte termenul de *Eros*, Freud se referă de multe ori la erosul platonician, dar dă acestui termen un înţeles foarte apropiat la ceea ce înţelege el prin sexualitate. El semnalează că sexualitatea nu se confundă cu funcţia genitală, sexualul nu trebuie înţeles în mod vulgar, ci, în sensul în care psihanaliza îl foloseşte astăzi în mod curent, în sensul de eros. Sexualitatea nu este totuşi camuflată prin termenul de eros. „Cei care consideră sexualitatea ca pe ceva ruşinos sunt liberi să folosească termeni mai destinşi ca Eros şi erotic"[75].

Începând cu „dincolo de principiul plăcerii" termenul de Eros ajunge să fie utilizat ca sinonim pentru pulsiunile vieţii, care tind la menţinerea vieţii şi la constituirea unor unităţi tot mai mari ale ei. Este inexplicabilă, oarecum, pentru Freud, modul în care aceste pulsiuni ale vieţii corespund formulei generale a pulsiunii, caracterului ei mai degrabă regresiv, pentru că ar trebui postulat că substanţa vie, care a constituit iniţial o unitate, s-a fărâmiţat mai târziu şi tinde să se unească din nou (idee ce nu corespunde cu evoluţionismul său programatic). El apelează la mitul lui Aristofan din banchetul lui Platon, mit conform căruia actul sexual ar încerca restabilirea unităţii pierdute a unei fiinţe originare androgine, anterioară separării sexelor[76].

În opoziţie cu pulsiunile vieţii, pulsiunile morţii tind la reducerea completă a tensiunilor prin readucerea divizantă a fiinţei vii la starea anorganică. Îndreptate mai întâi spre interior şi tinzând spre autodistrugere, ele sunt orientate şi spre exterior, manifestându-se sub forma pulsiunii agresive, distructive sau pulsiune de dominaţie, voinţa de putere[77]. Pulsiunea de moarte ca principiu al separării, al delimitării, înseamnă

[73] S. Freud, *Opere I*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti., 1991, p. 431.
[74] *Ibidem*, p. 432.
[75] *Ibidem*, p. 134.
[76] *Ibidem*, p. 337.
[77] *Ibidem*, p. 335.

opoziţie faţă de Eros, marele realizator de sinteze. Cele două pulsiuni se găsesc în permanentă combinaţie şi se susţin reciproc, faptul psihic demonstrează că poate exista satisfacţie libidinală chiar când tendinţa de distrugere este evidentă (ca în sadism), iar pulsiunea de moarte se sustrage percepţiei, când nu este colorată de erotism[78]. În sadism se produce o asociere clară între sexualitate şi suferinţă, violenţa exercitată asupra altuia, la fel şi în masochism, unde sexualitatea se asociază cu suferinţa proprie.

Ipoteza instinctului morţii a întâlnit rezistenţa chiar şi în cercurile psihanalitice, pentru că ar vorbi despre o tendinţă înnăscută a omului către răutate, agresiune, cruzime[79]. Aceasta autoagresiune ar avea un rol deosebit în socializarea copilului, fiind returnată împotriva propriului eu şi integrată ca supraeu, dotat cu o agresivitate severă.

Eros şi *thanatos* ar putea fi apropiate de afectele numite în spiritualitatea patristică: ***pofta*** şi ***iuţimea***. Duhul omului ca duh al iubirii, însufleţeşte raţionalitatea plasticizată a trupului. Energiile, puterile de viaţă ale Duhului, se exprimă în trup, prin energia duală a poftei şi iuţimii. Din această energie duală a poftei şi iuţimii apare dinamica sentimentelor. După cum am văzut în epoca patristică sufletul era împărţit în două: νους, partea superioară raţională (cum am văzut cu cele două dimensiuni minte-inimă şi minte-raţiune) şi o parte iraţională care cuprinde, alături funcţiile vitale, facultăţile iuţimii şi poftei θυμικον (partea irascibilă, iuţimea) şi επιθυμητικον (partea doritoare, poftitoare[80], puterea raţională, puterea de a dori şi puterea irascibilă, cum spune Sf. Grigorie de Nyssa[81]).

Aceste dimensiuni energetice ale poftei şi iuţimii sunt apreciate în general prin aspectul lor depreciat de după căderea în păcat, fiind puse pe seama aplecării spre animalitate. Aşa cum arată Sf. Grigorie de Nyssa mânia şi plăcerea nu pot caracteriza firea dumnezeiască[82], ţin de aspectul nostru material creat şi poartă povara materialităţii. Ca elan al duhului putem aprecia pofta, dorinţa, ca pe un eros creatural, stare a creaturii în aspiraţie spre Creator, vocaţie spre transcendent[83], eros originar[84], impuls, atracţie divină. Acest eros original caracterizează orice făptură şi în mod special pe om, ca fiinţă ce primeşte pecetea iubirii intratreimice, energia necreată a harului, centrată ipostatic. Acest eros nu va dispărea nici după schimbarea creatului adusă de parusie, pentru că Dumnezeu sporeşte la infinit, dorinţa celor ce gustă din El, cum spune Sf. Maxim Mărturisitorul[85].

Iuţimea vine să dea tensiune erosului printr-o permanenta depăşire de sine. Iuţimea o descoperim în tensiunea mişcării. Tensiunea mişcării este şi o tensiune a ascultării,

---

[78] *Ibidem*, p. 334.

[79] *Ibidem*, p. 340.

[80] Tomas Spidlik, *op. cit.*, p. 188.

[81] Pr. Dr. Vasile Răducă, *Antropologia Sf. Grigorie de Nyssa*, EIBMBOR, Bucureşti, 1996, p. 85.

[82] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, VIII, p. 55.

[83] Pr. Dr. Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 158.

[84] Christos Yannaras, *Heidegger şi Areopagitul*, trad. Nicolae Şerban Tanaşaca, Editura Anastasia, 1996, p. 124.

[85] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 7i, p. 90.

cum spunea Sf. Ioan Gură de Aur, omul „se temea" de porunca lui Dumnezeu şi de pedeapsa ce o va primi, dar n-a mai vrut să rămână „în hotarele ei"[86]. Tensiunea mişcării, aşa cum arată Sf. Atanasie, a fost imprimată firii umane la creaţie, ea „nu poate să nu se mişte deloc, fie spre cele ce sunt, fie spre cele ce nu sunt"[87].

Cum spune Isaia Pustnicul, „este în firea minţii mânia împotriva patimilor"[88]. Funcţionarea naturală a mâniei este de a lupta împotriva demonilor, a gândurilor insuflate de ei şi de lupta pentru virtuţi. Dacă prin partea poftitoare conştiinţa caută iubitor binele, prin partea irascibilă se separă cu bărbăţie de nefiinţă şi moarte. Autoagresiunea conştiinţei morale vrea să separe răul pătruns în eul căderii, substratul demonizat al eului.

Prin ruperea de Dumnezeu şi autonomizare, omul şi-a îndreptat spre simţualitatea trupească puterea doritoare, împlinită de acum în plăcerile trupeşti, iar iuţimea a asociat-o tot simţualităţii, susţinând plăcerea prin fuga de durere. Astfel conştiinţa şi-a ales criteriile binelui şi răului fizic: plăcerea şi durerea. Înţelepciunea lui Dumnezeu asociază acestor puteri pervertite, ca o putere vindecătoare, coruptibilitatea trupească, legea morţii, profund înrădăcinată în trupul nostru, care limitează dorinţa furioasă a sufletului spre cele simţuale, coruptibilitatea se descoperă ca pedeapsă şi binefacere în acelaşi timp[89]. Trupul îşi descoperă viaţa ca trecere spre moarte, fragilitatea lui fizică opune plăcerii pervertite durerea. Iuţimea, dorinţa separării de moarte, acţionează, în mod paradoxal, tocmai prin moartea fizică, prin durerea fizică, ca separare de moartea spirituală şi de plăcerea pervertită. Existenţa umană îşi găseşte în durere şi moarte posibilitatea de separare de stricăciunea lumii. Această iuţime acţionează şi prin durerea fizică şi prin durerea spirituală a mustrării. Moartea este tocmai maxima mustrare a conştiinţei, aplicată trupului. Autoagresiunea conştiinţei morale vrea să separe răul pătruns în eul căderii, mustrările, remuşcările, au astfel o mare forţă curăţitoare.

2.1.3. Afectivitatea. Sentimentele morale

Emoţia afectivă este trăită de persoană ca o tendinţă spre acţiune aflată sub semnul solidarităţii organo-psihice. Afecţiunea ţine de capacitatea de a intra în relaţie afectivă, de a transforma afectul în emoţie. Există schizofrenici care deşi au o afectivitate exacerbată, rămân „reci", incapabili de a transpune în afectele lor emoţia contactului interuman sau incapabili de ajunge la structura mai complexă a sentimentelor[90]. Este foarte importantă capacitatea afectivă de a te substitui altuia, de a trăi sentimentele sale. Responsabilitatea morală acţionează tocmai prin această capacitate matură a

---

[86] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere* (I), p. 180

[87] Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, IV, *Scrieri, Partea I*, în *PSB* 15, trad., introd. şi note de Pr. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, Bucureşti, 1987, p. 34.

[88] Isaia Pustnicul, *Despre paza minţii în 27 de capete*, în *Filocalia* I, trad., introd. şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, Bucureşti, 1993, p. 479.

[89] Hans Urs von Balthasar, *Liturgie Cosmique - Maxime le Confesseur*, Aubier, Editions Montaigne Quai, Conti no. 13, Paris, 1947,p. 136.

[90] A. Athanasiu, *op.cit.*, p. 76.

reversibilităţii. Lipsa acestei capacităţi afective dă forme grave de sociopatie, infantilism afectiv care se manifestă prin egoism, lipsă de responsabilitate. În societatea contemporană există persoane normale sub raport intelectual, dar infantile din punct de vedere afectiv. Lipsa de cultivare a afectivităţii duce la perturbarea dinamicii evolutive sufleteşti, la lipsa capacităţii superioare de soluţionare a problemelor[91].

Prin sentiment, se dă răspuns conţinutului psihic cu o judecată subiectivă, de acceptare, respingere şi indiferenţă. Sentimentul, ca şi gândirea este considerat ca o funcţie raţională în măsura în care este decisiv şi influenţat de reflecţie şi este în acord cu legile raţiunii. Devenim conştienţi la modul reflexiv de un sentiment abia atunci când realizăm integrarea lui pe planul gândirii, sub formă de concept inclus într-un sistem mental de înţelesuri. Integrarea sentimentelor în sistemele conceptuale se poate face greşit, poate eşua, falsa integrare conceptuală are o mare putere transformatoare, poate chiar modifica natura şi intensitatea sentimentelor[92]. Conceptele valorice la rândul lor influenţează conştiinţa morală tocmai printr-o integrare afectivă. Valoarea nu e nimic altceva decât o trăire afectivă, iar sentimentul este o trăire a unei valori. Valoarea este trăită în sentiment dar cunoscută numai prin inteligenţă. Acţiunea izvorăşte din sentiment, din trăirea unei valori, şi nu se poate baza pe o stare pură de raţionalitate. De altfel gândirea şi conduita sunt susţinute permanent de sentiment, de logica inimii. În trăirea afectivă a valorilor, bazată pe capacitatea reversibilităţii afective, se interiorizează, sistemul legiferat al relaţiilor interindividuale, pedepsele şi rezistenţele sociale se transformă în inhibiţii morale şi mustrări de conştiinţă.

2.1.3.1. Sentimentul de vinovăţie în psihanaliză

În psihologie nu vom găsi o analiză propriu-zisă sentimentului de vinovăţie ca reacţie faţă de păcat. O astfel de analiză ţine de un sistem axiologic religios, diferit faţă de demersul ştiinţific pozitivist. Vom găsi însă modul cum realitatea păcatului se reflectă în percepţia subiectivă. În psihanaliză se pleacă de la principiul imposibilităţii existenţei unei aptitudini originare, naturale de a distinge binele de rău[93], şi se afirmă exclusivitatea socialului de a induce şi de a decreta ceea ce trebuie numit bine şi rău, pe linia determinismului determinist. O astfel de premiză desfiinţează de fapt ideea de păcat, pentru că desfiinţează din start posibilitatea existenţei unei ordini morale a lumii. Premiza Lui Freud este atee: „Recunoaştem că ar fi într-adevăr foarte frumos dacă ar exista un Dumnezeu care să fi creat lumea, dacă ar exista o ordine morală în lume şi o viaţă de apoi, dar ar fi foarte straniu ca acestea să fie cum le dorim noi înşine pentru noi"[94], o ordine morală absolută este iluzorie.

---

[91] V. Pavelcu, *Elogiul prostiei - psihologie aplicată la viaţa cotidiană*, selecţia textelor şi prefaţa de Adrian Neculau, Editura Polirom, 1994, p. 146.

[92] *Ibidem*, p. 98.

[93] S. Freud, *op. cit.*, p. 344.

[94] *Ibidem*, p. 391.

Ideea unui păcat strămoşesc este transpusă de Freud în teoria sa despre hoarda primitivă şi uciderea tatălui primordial. Acolo vede el apariţia pe linie evoluţionistă a conştiinţei morale şi sentimentului de culpabilitate. Remuşcarea este consecinţa ambivalenţei sentimentelor faţă de tată: îl urau, dar îl şi iubeau. Odată ura potolită prin agresiune, iubirea a reapărut prin remuşcarea legată de crimă, a generat supraeul prin identificarea cu tatăl, şi se instituie restricţii care să împiedice repetarea actului de agresiune. Conştiinţa morală este redusă la o chestiune de evoluţie a civilizaţiei, pe fondul unei eterne gâlcevi între iubire şi agresivitate[95].

Sentimentul de culpabilitate nu este decât angoasa determinată de pierderea iubirii, angoasa socială. Autoritatea părinţilor înlocuită apoi cu autoritatea societăţii este cea care oferă protecţie, dragoste, dar şi pedepseşte. Aceasta autoritate este interiorizată în supraeu care supune la chinuri eul vinovat, cu ajutorul aceloraşi senzaţii de angoasă. Renunţarea este permanent însoţită de o persistentă a dorinţei vinovate, orice renunţare nu face decât să furnizeze energie pentru severitatea ulterioară a conştiinţei, astfel că efortul ascetic este integrat într-un mecanism al nevrozei[96]. Atâta vreme cât nu există o instanţă reală dumnezeiască faţă de care să se raporteze conştiinţa morală, totul se reduce la o dinamică nevrotică, în care severitatea conştiinţei creşte pe măsura renunţărilor autopunitive.

Vinovăţia se resimte în starea afectivă consecutivă unui act considerat condamnabil precum şi în sentimentul difuz al degradării morale personale. Psihanaliza constată că subiectul poate să nu se simtă vinovat la nivelul experienţei conştiente, în măsura în care natura reală a dorinţelor nu este recunoscută. Poate să apară un puternic sentiment de vinovăţie, inexplicabil, anterior săvârşirii unui delict care reflectă tocmai un conflict inconştient faţă de dorinţe nerecunoscute conştient[97]. E o ciudată apariţie a unei morale inconştiente care cere pedepsirea, chiar dacă conştient persoana respectivă nu-şi recunoaşte vinovăţia. O dereglare a pulsiunii distructive înglobate în conştiinţa morală, poate duce, prin autodepreciere şi tendinţa de autopedepsire, până la sinucidere[98].

Vedem deci ca psihanaliza constată starea de după cădere aflată sub auspiciile unei lupte între iubirea şi ura faţă de o autoritate supremă ce transpare în glasul conştiinţei morale. E constată de fapt ruptura primordială faţă de autoritatea divină şi persistenţa glasului dumnezeiesc în om, vizibil uneori şi prin mecanisme inconştiente. Pulsiunea distructivă este puterea spirituală a separării de rău, care însă s-a autonomizat şi susţine o sinucigaşă orientare autodistructivă.

Conştiinţa morală a creştinului are o altă dialectică a iubirii şi suferinţei, integrată în noţiunea de stare teopatică[99] sau de cruce. Frica de păcat, angoasa ţin de instinctul morţii dat de Dumnezeu ca o limită a autonomiei, astfel că stricăciunea păcatului

[95] *Ibidem*, p. 352.
[96] *Ibidem*, p. 351.
[97] *Vocabularul psihanalizei*, p. 392.
[98] *Ibidem*, p. 243.
[99] Hans Urs von Balthasar, *op. cit.*, p. 136.

gustă din stricăciunea limitativă a morţii. Creştinul îşi asumă teopatic condiţia omenească supusă degradării şi morţii, dar cu o permanentă nădejde a învierii. Când viaţa este curată, atunci ochiul conştiinţei se vede în legătură responsabilă cu întreaga umanitate şi îşi asumă teopatic şi cu nădejdea învierii, starea păcătoasă a aproapelui. Iubirea creştină aduce „fericita" stare în care conştiinţa se simte „vinovată de toate pentru toţi", dar cu scopul de a le aduce pe toate la Hristos, într-un elan euharistic în care „Ţie-Ţi aducem de toate şi pentru toate".

2.1.3.2. Ruşinea şi mustrarea de conştiinţă în psihologia existenţială şi în spiritualitatea patristică.

În psihologia existenţială vinovăţia este înţeleasă ca un sentiment acut de neîmplinire, sentiment care dacă nu este stăpânit generează forme mai mult sau mai puţin adânci de depresie. Vinovăţia existenţială se relevă pe măsura strădaniei personale de împlinire realizatoare în lume: „Ce am făcut cu viaţa mea?", „Cum mă pot arăta în ochii semenilor care au avut încredere în mine?" De fapt omul simte că nu a făcut niciodată destul pentru sine şi pentru ceilalţi, se simte veşnic îndatorat şi deci în permanenţă vinovat, cu o nelinişte interioară ce nu îl lasă în pace, nu are niciodată o linişte deplină. Pacea şi seninătatea interioară aureolează neliniştea, anxietatea, agresivitatea şi depresia subiacente şi permanent prezente. Dacă subiectul a făcut ceva rău o faptă reprobabilă etic, atunci simte cu putere mustrarea de cuget, în forul său interior se desolidarizează de cele făcute, judecarea şi condamnarea nu vin din exterior, ci din interior din sinea sa adâncă. „Mustrarea de cuget" este resimţită ca o „voce", care-l acuză din străfundurile intimităţii sale, acolo unde se ascunde secretul său personal, acolo unde nu are acces nimeni în afară de el însuşi. Oriunde ar fi, orice ar face, încercând să se distreze să acţioneze cel vinovat nu va putea scăpa de vocea aceasta care îi repetă identic şi monoton vina, care îl parazitează, îl asediază. A pare o dedublare obsesivă care îl chinuie pe cel vinovat. În forul său interior persoana se judecă pe sine în numele comunităţii, a legilor sociale şi umane, în numele valorilor. Omul trăieşte în spaţiul lui „noi" dimensiunea treimică a conştiinţei morale. O trăire asemănătoare „vocii conştiinţei morale" se poate simţi şi atunci când omul face ceva despre care are impresia că nu i-ar mulţumi pe cei apropiaţi, simte cum îl admonestează vocea tuturor celor „ai săi", a celor de care se simte legat, a celor care au încredere în el[100].

Şi în spiritualitatea patristică mustrarea este resimţită ca un sentiment acut al neîmplinirii, semn al nemulţumirii pentru viaţa de acum şi că omul este făcut pentru o viaţă superioară, descoperire dureroasă a neconcordanţei dintre ceea ce ar trebui să fim şi ceea ce suntem. Două sentimente puternice sporesc tristeţea şi durerea omului căzut, sentimentul rămânerii pe dinafară de armonia superioară a lumii spirituale şi refuzul de a accepta condiţia de mizerie[101].

[100] M. Lăzărescu, *op. cit.*, p. 169-171.

[101] Arsenie Boca, *Cărarea Împărăţiei*, Editura Sfintei Episcopii Ortodoxe Române a Aradului, 1995, p. 132.

Mustrarea conştiinţei, aşa cum arată Sf. Ioan Gură de Aur, descoperă că omul şi după cădere nu rămâne străin „sfatului dumnezeiesc"[102]. Ruşinea e o orientare a iuţimii asupra ta însăţi, asupra goliciunii tale, ca semn al ruperii de viaţa adevărată. Sf. Ioan Scărarul ne îndeamnă când suntem muşcaţi de mustrare să ne aducem aminte de păcatele noastre până ce Dumnezeu „le va şterge şi va preface durerea ce ne mişcă în bucurie"[103]. Astfel plânsul este „acul de aur al sufletului", „străpungerea lui este un chin neîncetat al conştiinţei, care pricinuieşte împrospătarea focului inimii, prin mărturisirea minţii"[104], şi „apa lacrimilor spală murdăria păcatelor"[105]. Cel ce îmbracă plânsul fericit şi plin de har cunoaşte şi „râsul duhovnicesc"[106]. Aceste lacrimi nasc frica cea bună a sufletului, frica de moarte, dar şi aceasta este depăşită atunci când mustrarea încetează, iar „din bucuria fără sfârşit ajunsă la sfârşit răsare floarea dragostei cuvioase"[107].

Mustrările de conştiinţă lucrează chiar şi când nu sunt luate în seamă chiar dacă ni se pare că omul lucrează păcatul fără oprelişti interioare şi pot urma o cale organică prin diferite dezechilibre ale minţii, sau chiar prin diferite boli organice, care extind în trup contradicţiile interioare[108].

2.1.4. Aspiraţii valorice

Psihologia constată că în societatea umană se dezvoltă şi nevoi autonome de ordin psihologic cum sunt nevoile culturale, chiar şi nevoile biologice şi economice sunt „impregnate" spiritual, omul trăieşte într-o lume a „valorilor". Mulţi autori consideră că lumea spirituală a valorilor este lumea „specific umană". Valorile sunt pentru conştiinţa morală adevărate surse de autoritate, sugestibilitatea conştiinţei depinde de acţiunea surselor de autoritate, iar „rezistenţa" morală depinde de capacitatea de a conştientiza aceste valori şi de a păstra ordinea lor axiologică firească

Valoarea este legată în psihanaliză de noţiunea de libido. El semnifică, în latină, pofta, dorinţa, este folosit ca un concept energetic, cantitativ. Problema libidoului se leagă de ideea existenţei unei energii pulsionale ce tinde să se menţină constantă. Această energie, a dorinţei sau trebuinţei, se împarte pe diverse paliere psihice în cantităţi variabile de excitaţie. Aceste cantităţi de energie sunt investite, analog unei investiţii de capital, în diverse reprezentări, obiecte, o parte a corpului, etc. „Investiţiile" pulsionale sunt mobile variază ca intensitate se stabilesc opoziţii: la o anumită investiţie se opune o contrainvestiţie. Nivelul de investiţie energetică structurează afectele, şi, pentru că nivelul de energie tinde să rămână constant apare selectivitatea afectivă, uneori o suprainvestiţie afectivă, care monopolizează viaţa psihică. La originea tuturor

[102] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Psalmi*, (I), p. 183.
[103] Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuş*, IV, p. 104.
[104] *Ibidem*, VII, p. 16.
[105] *Ibidem*, p. 172.
[106] *Ibidem*, p. 175.
[107] *Ibidem*, p. 181.
[108] Părintele Arsenie Boca, *op. cit.*, p. 154.

investiţiilor stă polul pulsional al persoanei, sursa primară energetică. Apare problema orientării investiţiilor libidinale, şi deci problema unor valori axiologice care orientează investiţia de energie psihică[109]. Limbajul psihanalizei despre valoare nu este unul spiritual, ci fizicalist, organismul îşi structurează mediul apropiat în funcţie de interesele sale vitale, valorizând obiecte, astfel apare de exemplu valoarea hrană.

Prin valori acţionează asupra conştiinţei generalitatea socială a judecăţii morale, valorile ne sunt propuse din exterior ca idealităţi sociale în funcţie de care să ne structurăm conştiinţa morală, problema centrală a conştiinţei este problema idealului moral urmărit. În psihologia existenţială sistemul său motivaţional urmează de fapt un proiect personal, neliniştea specifică existenţei umane este legată tocmai de descoperirea acelui sens ascuns al existenţei. În existenţa umană se află o aspiraţie anxioasă, o foame nepotolită de sens care depăşeşte impulsurile animalice şi reactivitatea pură, omul caută o formulă de viaţă mai solidă, ceva care l-ar face în stare să treacă peste alienare şi suferinţă[110].

2.2. Structura raţională

2.2.1. Raţional şi intuitiv

Gândirea poate fi conştientă sau inconştientă, ea foloseşte informaţiile codate în memorie sub una sau mai multe forme: verbal, imaginativ, abstract. Gândirea se află în strânsă legătură conceptuală cu conţinutul psihic pentru a-l face comprehensibil. Gândirea activă sau direcţionată este o acţiune intenţională orientată spre finalizarea unor judecăţi. În gândirea pasivă sau intuitivă legătura conceptuală pare să se stabilească singură, la un nivel mai de profunzime ce poate veni în contrast cu raţionalul dialectic, de interfaţă socială. Ambele aceste forme de gândire trebuie distinse de gândirea asociativă, care produce idei a căror formă nu se corectează şi nu se raportează la judecăţile morale.

La nivelul conştiinţei se întâlnesc datele obţinute prin capacităţile intuitive şi numai ea este în stare să sesizeze semnificantul unic şi particular, cuprins în orice situaţie, fapt pentru care V. Frankl, a definit-o „organ al semnificaţiei". Conştiinţa are un caracter „iraţional", intuitiv, anticipând ceea ce trebuie făcut. Frankl vorbeşte despre un adevărat „instinct etic", o lege interioară resimţită prin caracterul absolut individual al lui „trebuie"[111].

Experienţa terapeutică a arătat că ideea raţională lipsită de o vibraţie afectivă rămâne practic fără efect în planul personalităţii, unitatea naturală între sentiment şi idee poate fi pierdută.

Raţiunea sau facultatea de a raţiona numită şi cuvânt al omului, exprimă revelează legătura minţii cu Dumnezeu. Căderea, ruperea legăturii cu Dumnezeu, a dus la

---

[109] I. Biberi, *op. cit.*, p. 80.

[110] Gordon W. Allport, *Structura şi dezvoltarea personalităţii*, trad. şi note de Ioana Herseni, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1991, p. 550-557.

[111] Ioan Moldovan, *op. cit.*, p. 129-164.

îmbolnăvirea, divizarea minţii, îndepărtarea minţii-raţiune de mintea-inimă. Apare o aroganţă a raţiunii, care a subjugat cuvântul sieşi. Mintea-inimă s-a divizat şi ea între o centralitate originală şi un nou centru al eului empiric. Această nouă centralitate empirică naşte o raţiune izolată de legea divină, orgolioasă, proclamându-se pe sine măsură a tuturor lucrurilor, principiu divin absolut (de la autonomizare la idolatrizare), iar apoi sălăşluieşte realitatea demonică a falselor valori. Marcu Ascetul spune „mintea care a uitat de cunoştinţa adevărată se luptă pentru cele potrivnice ca pentru unele ce-i sunt de folos"[112].

2.2.2. *Idei, convingeri morale*

Orice idee cuprinde pe lângă o cunoştinţă despre ceva şi o valoare care însoţeşte şi susţine cunoştinţa respectivă. Ideile morale sunt expresia unor valori morale, din care decurg datoriile persoanei faţă de sine, faţă de ceilalţi şi faţă de divinitate. Ideea de Bine are un caracter aprioric, dar conformarea cu ideile morale presupune un efort permanent al persoanei. Ideile trebuie să capete forţă prin angajamentul afectiv în susţinerea valorilor, astfel putem vorbi de transformarea ideilor în convingeri.

Cunoaşterea şi reprezentarea lumii capătă forma unei concepţii proprii, ce se articulează mai mult sau mai puţin cu concepţiile şi reprezentările despre lume ale celorlalţi şi ale comunităţii Se formează sistemul convingerilor, filozofia proprie de viaţă care justifică pentru sine şi pentru alţii modul propriu de a fi[113]. Convingerea are nevoie de un fundament logic, direcţia şi intensitatea ei depinde de fondul afectiv pe care îl ancorează. Pe lângă argumentarea logică conştiinţa este înduplecată prin persuasiune, pe cale afectivă. Convingerile morale se formează prin interiorizarea unui întreg etos colectiv, înţeles ca ansamblu de imperative (norme, principii, valori, idealuri) şi sisteme de apreciere. Convingerea morală reprezintă unitatea dintre cognitiv, afectiv-emoţional şi volitiv, cu referire la o valoare morală determinată, ce a fost interiorizată în planul conştiinţei individuale[114].

2.2.3. *Judecata morală*

Conştiinţa investeşte realul cu semnificaţii, se judecă pe sine, pe altul, lumea şi existenţa. Procesul se încheie cu o „judecată" sintetică, ce defineşte poziţia personală în raport cu realitatea. Judecarea de sine este o funcţie continuă a existenţei, în contextul reflexivităţii continue a conştiinţei. Judecarea etică invocă generalitatea umană, spiritualitatea, valorile de bine, demnitate, fericire etc., şi „persoana în sine" drept criterii şi argumente de evaluare a propriei existenţe şi a existenţei altora. În urma judecăţii rezultă o calificare ce poate apărea ca reproş, ruşine, dispreţ, blam, vinovăţie,

[112] Sf. Marcu Ascetul, *Despre cei ce cred că se îndreaptă din fapte*, în *Filocalia* I, trad., introd. şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, Bucureşti, 1993, p. 321.

[113] M. Lăzărescu, *op. cit.*, p. 22.

[114] Sorin-Tudor Maxim, *Conştiinţa morală*, Editura Junimea, Iaşi, 1999, p. 69.

acceptare, întemeiere de sens. Eu mă judec pe mine în raport cu valorile şi legea morală, considerându-mă la rândul meu ca valoare. Capacitatea mea de a mă judeca prin cugetare, în cursul căreia eu sunt şi subiect şi obiect, este un act de libertate spirituală, ce mă deschide perspectivei transcendenţei. Actul de autoreflectare este o eliberare interioară ce mă face să depăşesc alienarea condiţionărilor.

Aşa cum arată M. Lăzărescu judecata este concentrică, pleacă de la sinea adâncă spre lume, persoane, societate, umanitate, şi se reîntoarce la sine, după ce s-a reflectat în lume. Există mai multe cercuri concentrice radiale :

- Cercul grijii şi al reproşului
- Cercul stimei şi al ruşinii.
- Cercul datoriei şi al vinovăţiei.
- Cercul libertăţii.
- Cercul nefericirii şi al chinului.

În această judecată există un plan ideal al exemplarităţii şi al modelelor generice, care stau la baza judecăţii practice. Există planul ideal al grijii faţă de „celălalt", considerat în condiţia sa generică de „aproapele" tău potenţial şi real. Acest plan al idealităţii, al generalităţii spiritual-valorice, face ca problemele morale să nu poată fi reduse nicicând la cazuistică [115].

Conştiinţa poate fi privită şi ca o capacitate de discernământ, capacitate intelectiv-raţională de a evalua sensul valoric al intenţiilor, angajărilor şi consecinţelor propriilor acte, pentru alte persoane, pentru sine, pentru umanitate. Judecarea, înţeleasă ca discernământ, se bazează pe nivelul intelectiv, pe gândirea logică, prin care subiectul înţelege situaţiile, rezolvând diferite probleme teoretice şi practice. În plan raţional apare „judecata critică" a valorilor, pe baza convingerilor şi credinţelor fundamentale ale persoanei, pe baza libertăţii sale creatoare, sintetică, dătătoare de sens, ce vertebrează existenţa persoanei prin „arcul de boltă al conştiinţei morale"[116]. În spiritualitatea patristică judecata raţională din etapa făptuirii virtuoase are ca treaptă superioară înţelepciunea, ca înţelegere intuitivă şi globală a tuturor în care decizia este uşoară[117].

2.3. Structura volitivă

2.3.1. Intenţionalitatea

Punctul de vedere pozitivist al ştiinţei vede în persoană o fiinţă reactivă mai mult decât una activă (de aici termenii numeroşi cu prefixul re-: reflex, retenţie, reacţie etc.), aşa cum vedem în viziunea „impersonală" a psihanalizei şi a concepţiilor „fizicaliste". Dar omul este şi intenţie aşa cum vedem şi în viziunea „personalistă" a psihologiei existenţiale (de unde necesitatea termenilor cu prefixul pro). Intenţionalitatea

[115] M. Lăzărescu, *op. cit.*, p. 117.

[116] *Ibidem*, p. 123.

[117] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua* 170, p. 341.

conştiinţei poate domina mecanismele fiziologice elementare, pentru că exprimă libertatea autocreatoare a conştiinţei morale[118].

2.3.2. Voinţa în psihologie şi în spiritualitatea patristică

W. Wundt arăta în studiile sale, că voinţa rezultă dintr-o anume transformare şi depăşire a afectivităţii, ea asigură baza energetică a acţiunilor omeneşti. Această structură energetică este, la C. G. Jung, o „cucerire târzie a umanităţii", de care primitivii nu erau capabili, o organizare culturală şi raţională a energiilor. Pentru Alfred Adler voinţa izvorăşte din sentimentul de inferioritate declanşator al luptei pentru obţinerea superiorităţii. Adler şi-a axat concepţia pe teoria nietzscheană a „voinţei de putere", a fi om înseamnă a avea un sentiment de inferioritate care trebuie compensat permanent, legea vieţii fiind triumful asupra deficienţilor Principiul energetic adlerian, similar libidoului, se numeşte voinţă definită ca un impuls de a trece de la un sentiment de neîmplinire la sentimentul împlinirii axiologice. Jean Piaget consideră voinţa ca un reglaj al reglajelor, voinţa este latura sau funcţia reglatorie a conştiinţei. Conştiinţa, energia şi voinţa sunt trei concepte fundamentale, convergente, oricare dintre ele poate fi definit numai în relaţie cu celelalte[119].

În spiritualitatea patristică, voinţa o legăm mai mult de mintea-inimă, şi ea reprezintă ca şi inima elementul sintetic al persoanei, sinteză a experienţelor individuale şi manifestare a intenţionalităţii, a ideilor volitive ce întemeiază existenţa după modelul ideilor energetice dumnezeieşti, împreună lucrare a Fiului şi a Duhului Sfânt[120]. Dionisie numeşte ideile-voinţă dumnezeieşti, modele, predeterminări, care prestabilesc moduri felurite de dinamizare energetică, trepte inegale dinamizate de iubirea divină şi răspunzând fiecare acestei iubiri după măsura firii sale. Aceste idei voinţă-divină cheamă la conlucrare voinţele create înspre îndumnezeire. Astfel conştiinţa trăieşte prin mintea inimă, sediu al voinţei, tensiunea dinamică a îndumnezeirii, ca o tensiune a iubirii prin care ne atrage spre El[121].

Voinţa ţine de fiinţă pentru că ţine de prezenţa dumnezeiască, fiinţa este chiar prezenţa dumnezeiască, suflarea lui raţionalizantă şi dinamizantă (raţiune şi sentiment). Voinţa ca dinamism interior însoţeşte şi raţiunea şi sentimentul. Reprezintă şi aspectul dumnezeiesc al necondiţionării şi pe cel omenesc temporal şi spaţial al trecerii de la o stare la alta, astfel voinţa susţine istoricitatea omenească. În Hristos voinţa ca istoricitate a trecerii de la o stare la alta se întăreşte în mod deplin, ca voinţă a veşniciei, prin neschimbabilitatea voinţei divine. În istoricitate apare memoria ca manifestare a neschimbabilităţii, în eu cel de azi sunt şi cel de ieri şi uneori pot descoperi şi pe cel de mâine. Voinţa temporal manifestată constituie memoria, legătura clipelor existenţei,

[118] A . Athanasiu, *op. cit.*, p. 61.
[119] Dr. I. Mânzat, *Istoria universală a psihologiei*, p. 85.
[120] N. Matsoukas, *op. cit.*, p. 176.
[121] Vladimir Lossky, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 86.

iar voinţa spaţial manifestată constituie fapta. De fapt spaţialitatea şi temporalitatea sunt strâns unite, spaţiul este perceput în timp şi timpul în spaţiu. Fapta ţine de memorie şi memoria de faptă. Voinţa spaţială şi temporală dinamizează raţiunea cuvânt şi raţiunea sentiment, pentru că le însoţeşte permanent voinţa de a fi, de a exista, şi mai ales voinţa de a exista spre ceva, voinţa susţine sensul existenţei mişcă spre ceva, spre un scop. Voinţa mişcă spre relaţie, pentru că se împlineşte în dinamismul relaţiei, atât în interioritatea cât şi în exterioritatea conştiinţei.

Sf. Ioan Damaschin arată că după căderea în păcat s-a păstrat acea voinţă existenţă, care doreşte ceea ce este conform firii. Avem voirea *θελσις* prin care se afirmă existenţa, şi voinţa naturală *θελημα*, expresie făptuitoare a voirii. Pe lângă acestea mai există o voire-voinţă *βουλησις*, raţional[122], care ţinteşte spre un anumit scop deliberând, examinând şi judecând dacă e bun sau rău. Mintea prin voinţă se orientează, apoi amplifică orientarea, iubind-o, preferând-o, angajându-se şi raţional şi pasional, deci formulează o opinie pe care o preferă, în cele din urmă declanşează impulsul spre faptă. Mântuitorul nu a avut o voinţă de felul acesta supusă opiniei, preferinţei, deliberării, ci o voinţă existenţă unitară, simplă, susţinând astfel libertatea ca existenţă deplină[123].

Divizarea minţii-inimă a dus şi la divizarea voinţei, într-o mulţime de tendinţe uneori chiar contradictorii, după mulţimea de scopuri, false valori care tensionează conştiinţa, fie false valori spirituale, fie false valori simţuale, pe linia împlinirii binelui fizic, pasional. Pe linia temporalităţii memoria aduce haosul pulsional al experienţelor din trecut supuse patimii, care direcţionează manifestările actuale ale voinţei, limitându-i libertatea. Poate exista o voinţă bună a intenţiei, pentru că se păstrează libertatea absolută a primei mişcări teandrice a voinţei, dar voinţa faptică acţională se poate împotmoli în istoria pietrificată a unor rele intenţii anterioare, de aici necesitatea curăţirii şi întăririi voinţei, prin exerciţiul faptic al ascezei.

3. DINAMICA CONŞTIINŢEI MORALE

3.1. Constanţa conflictuală a conştiinţei morale

În viziune fenomenologică conflictul interior al conştiinţei morale apare atunci când judecarea de sine conduce la un dezacord cu sine. Conflictul interior presupune o dedublare interioară, o separare între înrădăcinarea, într-un sine recunoscut şi asumat în calitate de „eu însămi", şi un alt spaţiu interior de care se dezice parţial, căruia i se opune şi pe care îl judecă negativ, împotriva căruia luptă. Această dedublare interioară e posibilă datorită uni-pluralităţii „eului", există o multitudine de „euri", ierarhizate în raport de instanţa interioară, a „forumului interior", şi cu instanţa de generalitate abstractă a transcendenţei, a „esenţei" umanului, ce stă la baza conştiinţei morale.

---

[122] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, p. 82.

[123] V. Lossky, *op. cit.*, p. 111.

Conflictul poate fi conştient sau inconştient. Dezacordul conştient cu unele intenţii se exprimă uneori manifest, chiar însoţit de mirare faţă de ceea ce omul simte izvorând din sine, mirare ce ajunge până la frică sau groază, faţă de cele constatate în străfunduri. Acest dezacord conştient acţionează uneori obsesiv, ca o luptă chinuitoare, epuizantă împotriva compulsiilor, sau o trăire impulsivă cedând pornirilor interioare, mai ales dacă este stimulat din exterior, pentru ca apoi să regrete şi să se autoblameze. Cel inconştient este mai greu de clarificat, intervine imaginarul şi refularea. Apare o adevărată agresiune faţă de sine, suprimarea agresivă a pulsiunilor structurează zona „complexelor" inconştiente. Această repliere agresivă este maximă în depresii şi poate creşte şi potenţialul agresiv faţă de ceilalţi. Dedublarea interioară a creat un „eu secund", al complexelor afectiv-emoţional, ce concentrează refulatul. Acest minus al capacităţii de rezolvare pozitivă şi de sinteză creatoare susţine o luptă interioară chinuitoare ce inhibă persona, îi reduce libertatea, îl epuizează, iar epuizarea deficitului energetic şi de sinteză interioară accentuează dedublarea într-un cerc vicios. Se ajunge la o posedare, „la apariţia unui spaţiu interior oarecum exterior. Exteriorul îşi face loc cu brutalitate în interiorul persoanei până la depersonalizare şi automatism mental. Există însă şi consecinţe pozitive ale conflictului interior, înţeles ca o „criză existenţială". Marile crize ale conştiinţei morale, dezicerea de sine, poate aduce saltul unei reafirmări valorice, descoperind în urma procesului de *metanoia* un nou univers spiritual[124].

Ireductibilitatea conflictului intrapsihic este văzută, în psihanaliza, pe mai multe nivele. Există conflicte între conştient şi inconştient, între sine, eu şi supraeu, între diferite pulsiuni, *eros* şi *thanatos* etc. Despre acest conflict se discută fie la nivel topic, ca un conflict între sisteme şi instanţe, fie la nivel dinamic ca un conflict între pulsiuni. În psihanaliză conflictul psihic este o opoziţie cvasimitică între două forţe opuse, primul pol rămâne întotdeauna sexualitatea celălalt fiind variabil, eul, pulsiunile eului sau pulsiunile de moarte, valorile exprimate de supraeu. Conflictul nuclear este socotit complexul Oedip, reunirea dialectică originară a dorinţei şi interdicţiei. El poate fi regăsit în spatele celor mai diverse conflicte defensive, are prioritate originară faţă orice conflict psihic[125].

Conflictul moral între valorile spirituale şi tensiune pulsională generează mai multe mecanisme de apărare, dintre care cele mai importante sunt următoarele:

- Represia (refularea, reprimarea), cu excluderea din conştiinţă a tendinţei ce nu poate fi armonizată cu standardele morale Nu este cea mai bună soluţie pentru că menţinerea sub presiune a unor tendinţe puternice consumă energia nervoasă.
- Sublimarea prin dirijarea energiei spre altă tendinţă simbolic apropiată.
- Proiecţia constă în a atribui altora tendinţa noastră pe care nu o mărturisim şi nu ne-o mărturisim (de exemplu în locul tendinţelor agresive apare impresia că suntem persecutaţi).

---

[124] Mircea Lăzărescu, *op. cit.*, p. 47-52

[125] *Vocabularul psihanalizei*, p. 100.

• Supracompensarea prin resentiment, inversare, substituirea afectului printr-unul opus, având la bază o ambivalenţă afectivă.

• Conversiunea, adică transformarea într-un simptom morbid, ce poate fi descifrat simbolic. De exemplu paralizia simbolică a unui braţ poate fi o „autopedepsire" pentru o intenţie neacceptată de conştiinţă

• Substituţia (de act, tendinţă) ţine de o satisfacţie simbolică uneori halucinatorie.

• Deplasarea tendinţei inacceptabile, de exemplu cea erotică, spre o altă persoană[126].

Teoria refulării este piatra unghiulară pe care se sprijină întregul edificiu al psihanalizei. S. Freud a constatat, în practica clinică, că sunt lucruri pe care bolnavul vrea sa le uite şi pe care intenţionat le menţine, respinge, refulează, în afara gândirii sale conştiente. Ceea ce se refulează, nu este pulsiunea, ca atare, ci reprezentanţii ei (gânduri, imagini, amintiri)[127]. Fiecare element refulat are un destin special „cu totul individual", în funcţie de gradul de deformare sau valoarea afectivă. Aceste elemente refulate nu sunt distruse, ele au tendinţa de a reapare la nivelul conştiinţei, prin formaţiuni de compromis, mai ales când apar evenimente actuale care evocă materialul refulat. Această întoarcere a refulatului se face prin simbolizări ale imaginaţiei, vise, acte ratate, etc.[128]

Înţelegerea acestui mecanism este de folos în înţelegerea acelei ispite interioare despre care vorbesc scrierile filocalice. Refularea poate fi privită şi ca o laşitate a conştiinţei, care nu vrea să trăiască şi să soluţioneze, la lumina zilei, conflictul cu patimile. Am putea spune că „simptomele" de întoarcere a refulatului ne vorbesc despre patimile aflate în suflet, care răscolesc starea inimii, a sufletului. Amintirile pătimaşe furnizează materia principală a gândurilor, sub influenţa inductoare a demonilor. Refulatul se descoperă astfel ca o respingere, o negare, a unui trecut ce nu poate fi depăşit.

Constatări interesante, ale psihanalizei, se fac cu privire la intervenţiile perturbatoare pe care refulatul le poate exercita asupra vieţii conştiente, prin actele ratate: lapsusuri în exprimare, în scriere, amnezii momentane, acte greşite involuntare. Freud descoperă că acestea exprimă de fapt o realitate psihică. De exemplu când „ne ia gura pe dinainte", spunem exact ceea ce am vrut să disimulăm. Lapsusurile lasă să străbată, prin cenzura conştientă, ceea ce „tinde" în adâncurile noastre. Un cuvânt greşit, deformat, poate fi o condensare de mai multe cuvinte, la fel o imagine onirică. În cazul iluziilor auditive putem avea impresia că auzim ceea ce ne preocupă, ceea ce ne interesează. Dinamica aceasta se evidenţiază în cazul uitărilor momentane. Atunci când undeva există o intenţie reprimată „uităm" să ne ţinem o promisiune să venim la o întâlnire, etc.[129]

Este normala şi absolut necesară o frânare a activităţii instinctuale, o modulare de către eu. În copilărie interdicţiile asupra instinctului apar în legătură cu diferite interacţiuni ale copilului cu mediul, echivalează cu socializarea copilului şi configurează

[126] A. Athanasiu, *op.cit.*, p. 51.

[127] *Vocabularul psihanalizei*, p. 352.

[128] *Ibidem*, p. 353

[129] I. Biberi, *op. cit.*, p. 71.

profilul eului. Eul stabileşte un echilibru specific între energia frânată şi cea eliberată, între frustrarea care se asociază cu teama şi satisfacerea asociată cu iubirea. Echilibrul instinctual este însă o posibilitate, nu o realitate. Atunci când pulsiunile ating un nivel foarte înalt, unele manifestări nu mai pot fi controlate şi se eliberează, o parte din energie, prin imaginaţii, simboluri, acte. Aceste manifestări, atunci când sunt respinse, se cufundă din nou în inconştient şi constituie refulatul. Cantitatea de energie psihică refulată se înmagazinează în sine şi influenţează puternic experienţa ulterioară. Soluţia pentru aceste energii necontrolabile este sublimarea. Sublimarea înseamnă obţinerea de satisfacţii, prin eliberarea de energie pulsională, pe alte căi, decât cea organică, căi acceptabile social, moral, astfel apar preocupările artistice, elementele de civilizaţie. În orice sublimare Freud vede de fapt o desexualizare sau mai bine zis, o orientare narcisică a forţelor impulsionale, sexuale spre un anumit ideal al eului, creat printr-o confluenţă între dinamica psihica proprie şi modelele de satisfacere oferite de cultură. Astfel sublimarea constituie una din trăsăturile cele mai izbitoare în planul civilizaţiei. Ea este cea care permite activităţilor psihice superioare ştiinţifice, artistice, să îndeplinească un rol aşa de important în viaţa civilizată[130], sublimarea este pentru Freud o păcăleală necesară.

Morala ortodoxa nu poate fi de acord cu ideea că manifestările, spirituale, culturale ale omului sunt căi nefireşti şi forţate ale energiei instinctuale, dimpotrivă recunoaştem tocmai în aceste manifestări, înspre valoare şi prin valori culturale, starea naturală a sufletului însetat şi orientat în chip firesc spre valoarea absolută, spre Dumnezeu.

3.2. *Conştiinţa creştină în dinamica haric-euharistică a restaurării în Hristos*

Într-o abordare creştină apare problema modului în care putem raporta constatările psihologiei la noua stare harică a omului, dobândită în apele botezului. Psihologia ca ştiinţă pozitivistă exclude din start lucrarea harului, de aceea limbajul psihanalitic va fi folosit într-o dimensiune diferită, cea a teologiei morale ortodoxe.

Pentru început vom încerca să vedem modul în care se desfăşoară dinamica psihică înainte de căderea în păcat. Sufletul omului la creaţie, primise toate darurile vieţii presupuse de unitatea „chipului" lui Dumnezeu şi se afla într-un proces de îndumnezeire. Realitatea biopsihică umană se centra în Dumnezeu, energia fizică, sensibilitatea materială se transforma în chip firesc în energie spirituală, ce susţinea elanul erotic fundamental al sufletului spre Dumnezeu. Centrarea în unitatea chipului, presupunea o unitate a fiinţei a voinţei, identitatea între raţiune şi inimă printr-o raţionalitate iubitoare, aflată într-un dinamism năvalnic spre realităţile dumnezeieşti, dinamism ce presupunea acţiunea mişcarea. Această acţiune urma cursul poruncii. Căderea aduce tocmai aceasta ieşire din spaţiul firesc al poruncii (= energie, putere a cuvântului dumnezeiesc), o cădere din har, decentrarea omului, şi ruptura pe mai multe paliere, astfel încât omul devine cum spune plastic părintele Arsenie, „o grămadă de cioburi mereu zdrobindu-se de zidul

[130] *Ibidem*, p. 73.

păcatului, şi în tot mai mare sfărâmare aflându-se"[131]. Puterile spirituale s-au centrat pe un eu empiric, narcisic, şi au pierdut raţionalitatea poruncii, s-au transformat în forţe iraţionale, în pulsiuni ce memorizează noile căi faptice ale neascultării, guvernate de principiul plăcerii. Dumnezeu pune limită acestei realităţi prin neputinţa fizică a „hainelor de piele", prin vicisitudinile realităţii exterioare care structurează principiul realităţii. Iuţimea, ca forţă spirituală care trebuia să delimiteze împlinirea poruncii de neîmplinirea ei, se transformă în tainică pulsiune a morţii

Hristos a realizat în umanitatea sa restaurarea ontologică a dinamicii sufleteşti, prin reaşezarea pe făgaşul poruncii şi ascultării depline. Această ascultare duce la recentrarea puterilor sufleteşti în Dumnezeu, reorientarea elanului dorinţei pe făgaşul iubirii de Dumnezeu şi de oameni. În Hristos nu putem vorbi de un spaţiu biopsihic inconştient, inconştientul este semnul păcatului, care nu e prezent în Hristos, dar persoana Mântuitorului, se află în legătură cu inconştientul colectiv al umanităţii, pe care îl centrează şi se face izvor de lumină şi înviere pentru arhetipurile căzute ale lumii. Pulsiunile materialitaţii poartă memoria ascultării şi redevin puteri spirituale. Principiul plăcerii este transfigurat în pustia Carantaniei, când plăcerea îşi găseşte împlinirea prin hrănirea din Cuvântul lui Dumnezeu, prin consumarea euharistică a lumii. Transformarea materialului în spiritual nu este „sublimare", ci calea firească, naturală a umanului. Strategia faţă de viaţa trupească, pulsională, este afirmarea şi biruinţa spiritului, prin împlinirea ascultării (centrare în Dumnezeu). Ispita a doua a Mântuitorului, prin durere, în grădina Ghetsimani, şi apoi în vremea patimilor şi morţii, arată o situaţie limită în care pulsiunea morţii, transfigurată în curaj, jertfelnicie, menţine rezistenţa faţa de ispita neîmplinirii poruncii. Astfel vedem că ascultarea poruncii într-o lume a neascultării capătă dimensiunile pătimirii, care pregăteşte bucuria învierii.

Creştinul prin botez, prin acea adeziune primordială la Hristos Cuvântul lui Dumnezeu, se reaşează în unitatea transfiguratoare a Cuvântului-Poruncă. Taina Botezului face eul adânc, metafizic, al omului să devină sălaş al lui Hristos. Hristos devine pentru creştin un „alt eu însuşi", omul „carne din carnea lui" şi „oase din oasele lui", deci o hristificare reală a omului[132]. Se deschide haric virtualitatea funcţionării noastre după modelul dinamic hristic, prezentat mai sus. La fel ca şi în Hristos, voia omenească se uneşte cu voia dumnezeiască, dar trebuie păstrată această dimensiune, prin împlinirea poruncilor. Pofta omului este redirecţionată spre Dumnezeu, din interiorul pnevmatic, hristic, la care aderă instanţa opţională a libertăţii umane.

Dorinţa iubitoare de Dumnezeu, menţine tensiunea mişcării, a acţiunii pe linia firească de la chip la asemănare, iar pulsiunea morţii, transfigurată în curaj, menţine tăria ataşamentului fată de Dumnezeu, în mijlocul pătimirilor care însoţesc în mod inevitabil existenţa creştină. Conflictul cu realitatea păcatului este trăită teopatic. Apar deci alte principii ce scapă logicii raţionale. Principiul plăcerii este transfigurat în

[131] Părintele Arsenie Boca, *op. cit.*, p. 135.

[132] Panaiotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit*, trad. şi studiu introd. diac. I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1994, p. 152.

principiul consumării euharistice e lumii, iar principiul realităţii transfigurat în principiul pătimirii teopatice. Aceste noi dimensiuni ale lui *Eros* şi *Thanatos* îşi pun pecetea pe întreaga existenţă a creştinului.

Dacă rămâi în Hristos în noua dimensiune harică a existenţei, conflictul interior se transformă în război duhovnicesc între Hristos şi diavol. Sfântul Apostol Pavel ne îndeamnă „să ducem lupta cea bună a credinţei" (1 Tim. 6,12) şi să cucerim viaţa veşnică, iar pentru aceasta să luăm toate armele lui Dumnezeu, căci „lupta noastră nu este împotriva trupului şi sângelui, ci împotriva începătoriilor, împotriva stăpânitorilor acestui veac" (Efes. 6,12-13). Este lupta pentru integralitatea vieţuirii în Hristos, pentru unificarea minţii şi inimii pe linia elanului dumnezeiesc. E lupta de cucerire a spaţiului nostru inconştient, o unificare între supraeul hristic, eul conştient şi realitatea inconştientului acţional. Nu putem însă vorbi la creştin de o concupiscenţă interioară. În Hristos fluxul pulsional este centrat în erosul dumnezeiesc, sfinţenia creştină face ca legea minţii să fie şi legea inimii şi să pătrundă acţionalul afectiv. Concupiscenţa ca „dereglare a apetitului"[133], ca dispoziţie lăuntrică spre păcat, ca afecţiune pătimaşă, se reinstaurează în exterioritatea inconştientă a inimii, sălaş al lui Hristos, printr-o memorie pulsională a unor decizii morale personale, ce scot sufletul din făgaşul ascultării harice. Astfel se cade din Hristos şi se reinstalează conflictul, parţial interiorizat, inconştientul refulat al păcatului capătă putere. Apare un cerc pătimaş al minţii-inimă, un cerc al complexelor ce leagă sufletul de arhetipurile căzute ale lumii.

Relaţia dintre instanţele psihice se armonizează pe linia ascultării harice. Inconştientul este curăţat de pecetea pulsională a păcatului strămoşesc şi a păcatelor personale, se armonizează şi raţionalizează sub puterea aderării afective la Hristos, dar, pe parcursul existenţei pământeşti, creştinul rămâne în spaţiul materialităţii, şi în legătură ontologică cu inconştientul colectiv al umanităţii căzute. Cercul materialităţii menţine slăbiciunea firii, dată de căutarea plăcerii şi de respingerea durerii. Sufletul curăţit de păcat poartă poverile ereditare ale arborelui genealogic şi se află sub influenţa viciată a celor cu care vine în contact, sub influenţa arhetipurilor colective, a „modelelor" de satisfacere a plăcerii propuse de lume. Toate aceste poveri omul le pătimeşte, atâta vreme cât centrul opţional al inimii nu aderă la ele şi nu se separă de Hristos.

Starea de puritate a conştiinţei e condiţionată de unitatea dinamică dintre minte şi inimă printr-o simţire raţională, o raţiune simţitoare a harului. În această dinamică a reintra în sine înseamnă a se întoarce spre Dumnezeu şi a contempla reflexele Sale în oglinda conştiinţei[134]. Armonizarea unitivă a raţiunii discursive cu privire intuitivă se continuă cu o armonizare tot mai deplină cu universul, prin privirea unitară şi simplă a făpturilor, ajungându-se în cele din urmă la contemplaţia iubire, moartea mistică a

---

[133] Charles Baumgatner, „Concupiscence" în *Dictionnaie de spiritualité. Ascetique et Mistique. Doctrine et histoire*, Tome 15, Editura Beauchesne, Paris, 1991, p. 1338.

[134] P. Evdokimov, *Ortodoxia*, EIBMBOR, Bucureşti, 1996, p. 120.

puterilor naturale şi îndumnezeire[135], omul ajunge „la vederea luminoasă a dumnezeieştii întunecimi", transfigurare integrală, trup şi suflet în lumina divină. Transformarea o operează harul Sf. Duh care lucrează în Taina Botezului ca o „apă vie" necesară voinţei naturale pentru creşterea puterilor omeneşti până la dezvoltarea maximă a lor[136]. Cum spune Sf. Isaac Sirul „harul deschide ochii omului pentru a discerne binele de rău"[137]. Nicolae Cabasila arată cum „strălucirea vieţii viitoare care-şi face loc în lumea aceasta, prin Sfintele Taine, covârşeşte în sufletele noastre orice farmec al vieţii trupeşti şi întunecă toată frumuseţea şi strălucirea acestei lumi. Aceasta este trăirea în duh care este în stare să nimicească orice poftă a cărnii"[138].

Harul Sf. Duh în Taina Mirungerii transformă sufletul, cum spune Dionisie Areopagitul, după „frumuseţea cea bine mirositoare şi spirituală" care îi face să iubească „nu cele ce sunt în chip aparent frumoase şi drepte, ci pe cele ce sunt cu adevărat aşa şi nu se uită la exteriorul cel strălucit, ce este lăudat în chip neraţional, ca fericire", ci judecă binele şi răul în sine şi nu se „schimbă după feluritele păreri ale mulţimii" şi devin ei înşişi „expresii ale mirosului celui bine plăcut"[139]. Hristos pătrunde în om cu stările produse în El de actele sale mântuitoare pe care le trăieşte actual prin diferitele sacramente. Ne botezăm ca să suferim moartea Lui şi să primim învierea Lui, ne ungem cu Sf. Mir ca să ne facem părtaşi la ungerea împărătească a Dumnezeirii lui, ne facem apoi părtaşi la însuşi Sângele şi Trupul Lui. În fiecare Taină e o nouă pulsaţie a iubirii a harului, ca prelungire a stărilor realizate şi trăite de El, un dialog al iubirii între voinţa Lui şi voinţa noastră[140].

Conştiinţa hristică, luminoasă şi plină de Duhul, ajunge să stăpânească toate cele ale omului, dar *metanoia* , „prefacerea" conştiinţei e o tensiune necesară care nu încetează niciodată, pocăinţa permanentă reînnoieşte Botezul, dar „izvorul lacrimilor după Botez este ceva mai mult decât Botezul"[141]. Omul prin pocăinţă ajunge la forţa smereniei, care adună inima în sine într-o accentuată simţire a prezenţei lui Dumnezeu, aduce plânsul după Dumnezeu, dialog nevăzut de mărturisire şi cerere a iertării. Apa lacrimilor spală murdăria păcatelor şi aduce iar curăţia inimii. Astfel Sf. Ioan Scărarul spune că „Nu vom fi învinuiţi, o prietene, la ieşirea din trup, că n-am săvârşit minuni, nici că n-am teologhisit, nici că n-am fost văzători, dar vom da negreşit socoteală lui Dumnezeu că n-am plâns"[142].

---

[135] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Cuvântul ascetic, Capete despre dragoste*, în *Filocalia* II, trad., introd. şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1948, p. 22.

[136] *Ibidem*, p. 59-67.

[137] Părintele Iustin Popovici, *op. cit.*, p. 85.

[138] Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, trad. şi studiu introductiv de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, EIBMBOR, Bucureşti, 2001, p. 31.

[139] Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Ierarhia cerească şi ierarhia bisericească*, IV, trad. şi studiu introd. de Cicerone Iordăchescu, postfaţă de Ştefan Afloroaei, Editura Institutul European, Iaşi, 1994, p. 106.

[140] M-hia Maria-Manuela Mărgineanu, *Dialectica plăcere/durere, oglindită în spiritualitatea neamului românesc, ca mărturisitor al adevărului în istorie*, Disertaţie, Master, Sibiu, 2002, p. 40.

[141] V. Lossky, *op. cit.*, p. 184.

[142] Sf. Ioan Scărarul, *op. cit.*, VIII, p. 185.

În Sf. Împărtăşanie conştiinţa va ajunge pe piscul cel mai înalt al vieţii duhovniceşti. Prin trupul Său Mântuitorul ne împrumută Însăşi personalitatea Sa, iar „noroiul trupului nostru se preface în însuşi trupul Împăratului"[143], suntem înălţaţi la „părtăşia stării divine"[144]. Dobândind această stare duhovnicească deplină, ne-am „înfrăgezit bine, asemeni copiilor"[145], atunci „se şterg şi amintirile patimilor ca semn al iertării păcatelor, odihna conştiinţei prin „încetarea mustrării"[146], în pacea doxologică a rugăciunii. Nepătimirea, dinamismul curat al conştiinţei, prin lipsa contactului cu răul, aduce παρρησια, intimitatea, îndrăzneala[147], când nu ne mai acuză conştiinţa şi a fost exclusă ruşinea. Viaţa duhovnicească este a conştiinţei depline, nu va mai rămâne loc pentru inconştient, pentru ceea ce este instinctiv sau involuntar, totul va fi pătruns de lumina dumnezeiască însuşită de persoana umană, necunoaşterea fiind un semn al păcatului „somnul sufletului", străină celor ce au ajuns în starea de veghe ca „fii ai luminii" (Efes. 5, 8)[148]. Această conştiinţă a harului se numeşte „gnoză", cunoaştere duhovnicească ce înlătură orice mărginire, ignoranţă, αγνωσεια a cărei ultimă expresie este iadul întunecat, conştiinţa intră de pe acum în viaţa veşnică, înainte de moarte şi înviere[149].

Drd. ADINA TODEA
Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna", Universitatea „Lucian Blaga", Sibiu

Christian Moral Consciousness in Relation to Modern and Contemporary Moral Psychology (Part 2). *Maintaining the same twofold perspective as in the first part of my study – that of scientific psychology and that of patristic psychology – in this second part I will try to present in brief the structural and dynamic elements of moral consciousness. In general, psychology answers questions referring to Adamic consciousness, but it is incapable of perceiving the mystery of Christianized moral consciousness. The language of psychology is applicable to the vain torments man faces outside the body and blood of Christ, but it cannot render the Eucharistic dynamics of restoration into Christ. That is the reason why, in order to be able to establish a dialogue between the natural of psychology and the grace of patristic thinking, I will try, on one hand, to clarify the meanings and truths related moral consciousness and that psychology unveils and, on the other hand, to provide patristic answers to all problems identified.*

---

[143] Nicolae Cabasila, *op. cit.*, p. 107.

[144] Dionisie Pseudo-Areopagitul, *op. cit.*, III, p. 98.

[145] Ilie Edictul, *Culegere din sentinţele înţelepţilor*, în *Filocalia* IV, trad. introd. şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000, p. 273.

[146] Isaia Pustnicul, *Despre paza minţii în 27 de capete*, în *Filocalia* I, trad., introd. şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, Bucureşti, 1993, p. 483.

[147] Pr. Dr. Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 143.

[148] V. Lossky, *op. cit.*, p. 195.

[149] *Ibidem*.

RT, 88 (2006), nr. 3, p. 188-216.
Drd. Gina Scarlat

TEOLOGIA ICOANELOR ÎN BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ

Fundamentată teologic în secolele VIII-IX şi confirmată sinodal la Niceea II, în 787, învăţătura despre sfintele icoane a devenit emblema Ortodoxiei prin proclamarea sa oficială din 11 martie 843[1].

Precedând iconologia, icoana a fost percepută încă din primele secole creştine, ca o rămânere a nevăzutului prin fire în categoria vizibilului (icoana lui Hristos), dar şi ca o pătrundere a văzutului în dimensiunea hipervizibilului (icoanele sfinţilor). Persistenţa chipului (*eikon*) uman sacralizat prin har, sfidând caducitatea spaţio-temporală, şi-a găsit reprezentarea şi prin icoană, ca o punere înainte a chipurilor îndumnezeite, celor aflate spre realizare, adică a chipurilor aflate spre Chip. Icoane din Icoană, chipurile sfinţite, reflectă Chipul sfinţitor al lui Iisus Hristos, Dumnezeu întrupat, *telos*-ul şi *stasis*-ul omului configurat după imaginea orientată către similitudinea Lui, şi dăruit cu puterea de a fi şi a se mişca spre cauza sa, ca iubire ce-l cheamă de pe treapta timpului spre înveşnicire.

Expresie a sublimului uman, icoanele sunt totodată cele mai fascinante confirmări ale absolvirii vieţii pământeşti a unor exemplare figuri din istoria creştinismului, după o asiduă lucrare (*energeia*) sinergică de spiritualizare exercitată asupra propriei naturi.

Iconologia creştină s-a cristalizat în două etape, corespunzătoare celor două faze ale iconoclasmului cunoscut în Bizanţ, între 726-787, respectiv 815-843.

Primele reacţii apologetice, antiiconoclaste, îi au ca exponenţi pe Sfinţii Gherman I al Constantinopolului (715-730)[2] şi Ioan Damaschin (675-749)[3], care oferă şi primele argumente dogmatice în favorea cultului icoanelor, în confruntarea cu politica iconoclastă isauriană. Cei ce vor definitiva fundamentarea doctrinară a cinstirii icoanelor, vor fi Sfinţii Teodor Studitul (759-826)[4] şi Nichifor al Constantinopolului

[1] *Synodikonul Ortodoxiei*, prezentare şi traducere adnotată de Drd. Ioan I. Ică, în *MA*, nr. 7-8, 1985, p. 440-457

[2] Scrierile antiiconoclaste ale Sf. Gherman al Constantinopolului sunt cuprinse în *PG* 98: *Epistola către Constantin al Nacoliei; Epistola către Ioan al Synadei; Epistola către Toma de Claudiopolis.*

[3] A se vedea *Contra Imaginum calomniatores orations tres*, *PG* 94, 1232-1420; trad. rom. de pr. D. Feciorul în 1937, reeditată Bucureşti, 1998; capitolul despre icoane în *Dogmatica*, *PG* 94,789-1228, trad. rom. de pr. D. Feciorul, ed.a II-a, 1943; reeditată, Bucureşti, 1993, p. 176-179.

[4] Opera iconologică a Sf. Teodor Studitul: *3 Antirrhetice împotriva iconomahilor*, *PG* 99, 328-436, trad. rom. diac. Ioan I. Ică jr., *Iisus Hristos-Prototip al icoanei Sale*, Deisis, 1994; *Câteva obiecţii contra*

(806-815)[5]. În special Sfântul Teodor Studitul a dat replica ortodoxă definitivă iconologiei iconoclaste, printr-o hermeneutică biblico-patristică, normativă în Tradiţia Răsăriteană.

Roma, la rândul său, a contribuit substanţial la apărarea şi promovarea învăţăturii ortodoxe despre sfintele icoane în Apus, prin papii Grigorie II (715-731), Grigorie al III-lea Adrian I (772-795) şi Ioan al VIII-lea (825-882)[6]. În Apus, cultul sfintelor icoane va fi receptat şi oficial adoptat de Biserica Catolică, în sensul Sinodului VII ecumenic, abia la Conciliul tridentin, după descoperirea traducerii corecte a documentelor sinodale, făcută de Anastasie Bibliotecarul în anul 873.

Pe lângă efortul teologilor de a demonstra temeiul creştin al cinstirii sfintelor icoane, nu pot fi omişi martirii care au confirmat prin jertfa totală adevărul dogmei iconologice, mărturisind astfel persoana divino-umană a Mântuitorului Iisus Hristos, ca sursă a acestei teologii.

Pornind de la vasta literatură teologică a secolelor VIII-IX, referitoare la sfintele icoane, cuprinsă în documentele sinoadelor particulare, ale Sinodului VII ecumenic[7], în cronici[8], în aghiografii[9] şi în scrierile patristice, teologii răsăriteni şi apuseni au

---

iconomahilor, PG 99, 477-485, trad. rom. diac. Ioan I. Ică jr., p. 166-172; *Şapte capitole împotriva iconomahilor, PG* 99, 485-495, trad. rom. diac. Ioan I. Ică jr., p. 173-184; *Epistola către Platon, părintele lui duhovnicesc, PG* 99, 500-505, trad. rom. diac. Ioan I. Ică jr., în *MA*, nr. 6, 1987, p. 78-80, p. 184-190.

[5] Scrierile iconologice ale Sf. Nichifor sunt cuprinse în PG 100: *3 Antirrhetice, Scrisoarea către papa Leon III,* 169-200; *Apologia Mică,* 833-850; *Apologia Mare,* 533-834; în I. Pitra, Spicilegium Solesmense, *Judecată sau explicare a câtorva pasaje citate în mod necuviincios de cei ce au atacat dreapta învăţătură a Bisericii,* t. I, p. 302-335, Paris, 1852; *Contra lui Eusebiu şi Epifanide,* t. I, p. 371-503; t. IV, p. 294-380; A. Mai, *Spicilegium Romanum, Cele 12 capitole contra iconomahilor,* t. 10, I, Roma, 1844, p. 152-156; *Critică şi combatere a celor fără de lege şi a falsului oros* (nepublicată), rezumat în P.J. Alexander, *The patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical policy and image worship in the Byzantine Empire,* Oxford, 1958.

[6] Papa Grigorie al II-lea condamnă Sinodul iconoclast din 730 şi pe iniţiatorul său, împăratul Leon al III-lea Isaurul, convocând un sinod antiiconoclast la Roma, 1 noiembrie 731, iar papa Adrian I contribuie atât la pregătirea şi desfăşurarea Sin.VII Ecumenic, trimiţând, ca documente teologice, scrisori către împăraţi şi patriarhul Tarasie, cât şi la corecta receptare a hotărârilor acestui sinod în Apus, mai ales în spaţiul franc, unde apăruseră din ordinul lui Carol cel Mare, faimoasele *Libri Carolini* sau *Capitulare de imaginibus* (*PL* 98, 999-1248), în care cultul icoanelor era respins din cauza unei defectuoase traduceri a actelor sinodale, din care reieşea că venerarea icoanelor ar fi identică cu adorarea adusă lui Dumnezeu. Ioan al VIII-lea va încerca să clarifice învăţătura despre icoane, trimiţând francilor o mai bună traducere a actelor Sin.VII Ecumenic.

[7] F. Dölger, *Corpus der griechischen Urkunden,* I, Regensten, von 565-1025, München-Berlin, 1924; Jaffé Wattenbach, *Regesta pontificum romanorum,* I, Leipzig, 1881; *Liber pontificales,* Editura Duchesne, I; Mansi, 13, 205-363, Florenţa, 1767.

[8] A se vedea conica lui Theophanes scrisă între 810-815 (Editura De Boor, *Theophanis Chronografia,* 2 vol., Leipzig, 1883, 1885); cronicile patriarhului Nichifor al Constantinopolului, *Ιστορια συντομος* (602-769) şi *Ηρονογραφικον συντομον*; cronica monahului Gheorghe Hamartolos (Monahul); *Scriptores rerum Langobardicarum et italicarum,* Berlin, 1870.

[9] *L'hagiographie byzantine des VIII-e et IX-e siecles,* Editura L. Bréhier; *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae,* Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris, Bruxelles, 1902; *Viaţa Sf. Ştefan cel Tânăr,* scrisă în 807, *PG* 100, 1069-1186.

încercat să înţeleagă complexitatea iconoclasmului şi să surprindă sensurile pline de taină ale icoanei.

Cele mai cuprinzătoare sinteze iconologice au apărut în sec. XX, în lumea ortodoxă distingându-se mai ales teologii ruşi. Fenomenul iconoclast şi teologia icoanelor, tratate din diferite puncte de vedere de numeroşi istorici, se regăsesc în lucrările de referinţă ale unor teologi precum: A. Grabar, G. Ostrogorsky, F. Dölger, C. Schönborn sau A. Besançon, iar iconografia şi spiritualitatea icoanei ating un înalt nivel de reflecţie duhovnicească în scrierile lui P. Evdokimov, M. Quenot, P. Florenski, L. Uspenski, O. Clément sau G. Bunge[10].

În anul 1974, prestigioasa revistă franţuzească de teologie ortodoxă *Contacts*[11], reunea în numărul 88 sub genericul: *Approches d'une theologie de l'icone*, câteva studii distincte ca profunzime dogmatico-spirituală şi actualitate, exprimând astfel realitatea şi continuitatea unei reflecţii teologice, filosofice şi artistice asupra icoanei, ce s-ar putea numi teologie a icoanei sau iconologie. Despre iconologie ca disciplină teologică distinctă nu se poate vorbi, ci doar ca parte integrantă a Ortodoxiei, ce contribuie la definirea şi explicarea ei. Studiile româneşti iconologice îmbogăţesc perspectiva ortodoxă despre icoană, ca dogmă vizuală şi expresie a vieţii în Duh, sporindu-i lumina.

În Biserica Ortodoxă Română cercetările iconologice s-au intensificat tot în sec. XX în contactul cu cercetările teologilor apuseni, ortodocşi, catolici şi protestanţi. La sfâritul sec. XIX, teologii români scriau mai ales despre iconografie, datorită interesului manifestat în Ţările Române faţă de pictura murală şi icoanele individuale[12]. Din punct de vedere speculativ, preocupările faţă de fundamentele dogmatico-spirituale ale icoanei, cunosc în spaţiul românesc un pronunţat interes în deosebi după Reformă.

Cea mai veche mărturie despre teologia sfintelor icoane la români, cunoscută astăzi, este o predică din Transilvania (păstrată în Biblioteca Academiei Române, în ms. rom. 4687)[13], rostită apoximativ între anii 1559 - 1645. Având un conţinut apologetic, ea respinge doctrinele iconoclaste, calvine şi luterane. Cu siguranţă că au existat mai multe omilii despre cinstirea sfintelor icoane, fiindcă, cel puţin o dată pe an, la Duminica Ortodoxiei, învăţătura despre icoane se transmitea credincioşilor. Se desprinde din acea omilie ideea preeminenţei icoanei faţă de Scriptură, întrucât prin icoană accesul

---

[10] Pr. lect. drd. Vasile Vlad, „Traduceri mai noi în limba română despre Sfintele icoane. Eseu bibliographic", în *Teologia*, nr. 1, Arad, 1998, p. 104-118; partea a II-a în *Teologia*, nr. 3-4, 1998, p. 13-27.

[11] În acel număr sunt tipărite studii de referinţă ale unor teologi contemporani consacraţi: Christos Yannaras, P. Florensky, Alain Riou, care surprind noi conexiuni între icoană, spiritualitate, dogmă şi fenomenologie.

[12] Melchisedec, ep. Romanului, *Tratat depre cintirea şi inchinarea icoanelor in Biserica Ortodoxă şi despre icoanele făcătoare de minuni din România ortodoxă*, Bucureşti, 1890; Ghenadie Enăceanu, *Iconografia. Arta de a zugrăvi icoanele şi templele bisericeşti*, Bucureşti, 1891; Sever Mureşianu, *Iconologia creştină occidentală şi orientală*, Bucureşti, 1893.

[13] Radu Constantinescu, „O veche predică transilvăneană despre cinstirea sfintelor icoane", *MB*, nr. 7-8, 1978, p. 479-486.

la învăţătura revelată e mai rapid, idee întâlnită la Sf. Nichifor Mărturisitorul. De asemenea, icoana e văzută ca un mijloc de curăţire interioară şi spiritualizare a omului.

În cea de-a doua jumătate a sec. XVII, întîlnim elemente de iconologie în câteva reprezentative lucrări polemice, anticalvine: *Cartea de învăţătură* (Iaşi, 164-1643) şi *Răspuns la Catehismul calvinesc* (1645)[14] ale mitropolitului Varlaam al Moldovei, respectiv *Mărturisirea ortodoxă*[15], a mitropolitului Petru Movilă, aprobată la Sinodul de la Iaşi, din 1642. Despre acest sinod, Dimitrie Cantemir scria în *Descrierea Moldovei*[16] că s-a ţinut în special împotriva iconoclaştilor, acestă constatare arătând cu prisosinţă că şi în Ţările Române, ca de altfel în toate ţările ortodoxe, învăţătura despre cinstirea sfintelor icoane, ca simbol al Ortodoxiei, era asimilată cu suma învăţăturilor soteriologice definite la Sinoadele ecumenice şi mărturisite cu preţul vieţii.

O dovadă a faptului că învăţătura despre sfintele icoane era bine cunoscută de români este şi modul în care umanistul Nicolae Milescu Spătarul respingea calvinismul în faimosul catehism, *Manual sau Steaua Orientului strălucind Occidentului*[17], publicat la Paris în 1669 în limba latină (*Enchiridion sive stella orientalis occidentali splendens*) de Antoine Arnauld şi Pierre Nicole în lucrarea apologetică *La perpetuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l Eucharistie.* El distinge corect cinstirea adusă sfinţilor reprezentaţi în icoane, de adorarea, rezervată exclusiv lui Dumnezeu.

Cea mai importantă contribuţie românească la hermeneutica iconologică din prima jumătate a sec. XVIII este adusă de principele umanist Dimitrie Cantemir, printr-un original comentariu teologic, *Loca Obscura,* o „Ambigua românească", la catehismul ortodox luteranizat, tipărit în 1720 în Rusia de Teofan Procopovici[18]. Autorul, cunoscător al documentelor Sinodului VII Ecumenic şi surselor patristice despre venerarea icoanelor, în special al tratatelor Sfântului Ioan Damaschin, din care şi citează, exprimă sistematic liniile de forţă ale teologiei icoanei, putând fi considerat cel mai important precursor al iconologiei în teologia românească, aspect faţă de care, un real interes, a început să se manifeste din a doua jumătate a secolului XX.

Două succinte evaluări ale contribuţiei teologilor români la hermeneutica iconologică[19], analizează aspectele definitorii ale teologiei icoanei sub care au fost concepute studiile româneşti: istoric, patristic, dogmatico-spiritual, liturgic, catehetic şi canonic. Ierom. Vichentie Punguţă insistă asupra contribuţiei Părintelui Dumitru

---

[14] Pr Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, EIBMBOR, Bucureşti, 1994 , p. 25.

[15] Editura Institutul European, Iaşi, 2001, p. 227-228.

[16] Editura Minerva, Bucureşti, 1981, p. 232; 243.

[17] Editura Institutul European, Iaşi, 1997. Lucrarea a fost scrisă la Stockholm în 1667, ed. II, Paris, 1704.

[18] Trad. rom. de pr. prof. Teodor Bodogae, în *BOR*, nr. 9-10, 1973, p. 1063-1111.

[19] Ierom. drd. Vichentie Punguţă, „Contribuţii ale teologilor ortodocşi români la definirea unei teologii a icoanei", în *MA*, nr. 3, 1989, p. 35-47; Nicu Ioan Breda, „Iconologia în teologia românească actuală (câteva repere)", în vol. *Universitatea „Aurel Vlaicu", Arad, Facultatea de Teologie, la 10 ani de existenţă, Sesiune de comunicări*, 2001, p. 6-20.

Stăniloae la definirea unei teologii a icoanei (p. 40-45), în studiul său bine ordonat şi echilibrat, iar Nicu Ioan Breda expune extrem de sumar doar *„câteva repere”* ale teologiei actuale a icoanei, reflectate în cercetarea românească.

1. TEOLOGIA ICOANELOR DIN PERSPECTIVĂ ISTORICĂ

Cunoaşterea contextului istoric în care s-a formulat teologia icoanelor este o necesitate de ordin ştiinţific în cercetatrea teologică modernă. Cele mai multe studii despre încadrarea istorică a genezei şi dezvoltării cultului sfintelor icoane au ca surse de referinţă cercetările vestice, în deosebi cele germane. Fiind tratată în manualele universitare de Istorie Bisericească Universală, problematica iconologică, va fi detaliată şi în studii special elaborate, din diferite perspective.

Există câteva studii complexe în teologia românească, care reflectă preocupările teologilor români faţă de cadrul istoric al iconologiei. În această direcţie, primele studii istorice despre teologia icoanelor, aparţin eruditului Pr. Dr. Milan Şesan[20], colaborator de altfel şi la elaborarea unui manual universitar de istorie bisericească universală (capitolul despre iconoclasm îi aparţine)[21]. Studiile sale se remarcă printr-o impresionantă documentaţie, preponderent germană, şi prin caracterul concentrat al cercetării care tinde spre eshaustivitate..

Analizând formele cultului icoanelor manifestate încă din primele secole creştine, Pr.Dr. Milan Şesan insistă asupra accentelor iconoclaste întâlnite în Biserica Creştină până la apariţia propriu-zisă a iconoclasmului bizantin. Până în sec. IV, apologeţii creştini şi câţiva Părinţi ai Bisericii, au fost rezervaţi în privinţa cinstirii icoanelor, din teama pastorală de a nu fi reînviat păgânismul. Pornind de la concepţia spiritualistă aniconică a lui Origen († 254) şi de la interdicţia Sinodului de la Elvira (306), canonul 36, de a se zugrăvi icoane în biserici, Eusebiu de Cezareea şi Sf. Epifanie al Salaminei se exprimă apriat împotriva unui cult al icoanelor. Părinţii Capadocieni apreciază rolul edificator-didactic al icoanelor, dogmatizat aproape de Grigorie cel Mare († 604).

Cultul icoanelor se dezvoltă cu rapiditate începând cu sec.V sub influenţa monahilor stâlpnici. În acestă perioadă, monofiziţii şi nestorienii se manifestă vehement împotriva cinstirii icoanelor. În Apus e amintit cazul celebru al episcopului Serenus de Marsilia (601), al cărui iconoclasm manifestat îl determină pe Grigorie cel Mare să-i adreseze o mustrare. Sinodul Quinisext din 692 interzice reprezentarea iconografică simbolică a Mântuitorului Iisus Hristos, în favoarea celei personaliste, datorită întrupării sale. Împotriva iconoclasmului creştin de factură monofizită şi nestoriană de la începutul sec. VIII, la care s-s adăugat şi cel islamic, episcopii ortodocşi protestează energic.

---

[20] Dr. Milan Şesan, „Proto-iconoclasm”, în vol. *Omagiu ÎPS Nicolae Bălan*, Sibiu, 1940, p. 723-730; Idem, „Cinstirea Sf. Icoane”, în *Candela*, 1942-1943, p. 72-106.

[21] Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, Pr. Milan Şesan, Pr. Prof.Teodor Bodogae, *Istorie Bisericească Universală*, vol.I, ed.a II-a, EIBMBOR, Bucureşti, 1975, p. 308-315.

În continuarea cercetărilor lui Milan Şesan se situează şi studiul Pr. prof. Ioan I. Rămureanu, *Cinstirea sfintelor icoane în primele trei secole*[22], unde sunt analizate opiniile despre cultul icoanelor şi evoluţia iconografiei, de la reprezentările simbolice din catacombe până la apariţia icoanelor achiropoiete (nefăcute de mână omenească), făcătoare de minuni.

Iconoclasmul bizantin se desfăşoară în două etape (726-787; 815-843), debutând cu politica imperială a basileilor din dinastia isauriană şi încheindu-se odată cu cea a împăraţilor amorieni.

Concluzia lui Milan Şesan este că până în sec. VIII, istoria creştinismului a cunoscut momente iconoclaste, acestea nefiind sprijinite de politica imperială aşa cum s-a întâmplat odată cu oficializarea lui, în secolel VIII-IX. Biruinţa cultului Icoanelor, identificarea sa cu Ortodoxia şi proclamarea festivă din 11 martie 843, au fost asimilate cu voinţa lui Dumnezeu de a se revela şi prin icoană, aşa cum se revelează prin cuvinte şi acte mântuitoare.

Noile cercetări evidenţiază că iconoclasmul bizantin are multiple cauze şi direcţii din care a apărut. Valorificând cercetările istorice contemporane, pr. Vasile Muntean polemizează cu opinile Helenei Ahrweiler şi ale lui C. Mango, demonstrând că iconolasmul nu este la origine nici exclusiv asiatic, nici bizantin-constatinopolitan, esenţa sa trebuind a fi căutată în domeniul doctrinar religios[23]. Cauzele de ordin politico-economic şi cele teologice ce au provocat iconoclasmul bizantin (influenţele microasiatice, aniconismul iudaic şi islamic) sunt analizate şi de pr. N. Dumitraşcu care preia opiniile unor cercetători cotemporani, ca Robert Browning (*The Byzantine Empire*, London, 1980) şi Albert C. Moore (*Iconography of Religions*, London, 1977), conform cărora puterea imperială, văzând în imaginile religioase un rival, cel mai potrivit mijloc de a-şi asigura supremaţia a fost nimicirea lor (p. 53). Aceeaşi idee, însă mai elaborată, e întâlnită şi în studiul părintelui diacon Ioan I. Ică jr., *Iconologia bizantină între politica imperială şi sfinţenie monahală*[24], unde analizează rolul politic decisiv al imaginii în concretizarea şi impunerea politicii imperiale bizantine, continuatoare a celei romane (p. 10), prin lupta dintre imagine şi semn/simbol, respectiv între prezenţă şi reprezentanţă (p. 18).

Câteva personalităţi bisericeşti din perioada iconoclastă, au dat replica ortodoxă iconomahilor[25]. Contextualizând efortul de fundamentare teologică a icoanei, Pr. Nechita

[22] În *ST*, nr. 9-10, 1971, p. 621-671.

[23] Pr. drd. Vasile Muntean, „Iconoclasmul bizantin (sec. VIII-IX) în lumina noilor cercetări", în *BOR*, nr. 8-10, 1984, p. 684-685; Pr. Nicolae Dumitraşcu, „Consideraţii asupra primei perioade iconoclaste", în *AB*, nr. 10-12, 1995, p. 47-55; Pr. Prof. Drd. Nicolae Bolea, „Iconoclasmul în istoriografia teologică românească", în *Teologia*, nr. 2, Arad, 2000, p. 172-188.

[24] În Sfântul Teodor Studitul, *Iisus Hristos prototip a icoanei Sale - tratatele contra iconomahilor*, Editura Deisis, Alba Iulia, 1994, p. 5-72; retipărit în *Studii de spiritualitate ortodoxă*, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 107-123.

[25] Pr. drd. Nechita Runcan, „Personalităţi bisericeşti ortodoxe în mişcarea pentru apărarea icoanelor din preajma şi de după Sinodul al VII-lea ecumenic", în *ST*, nr. 3, 1990, p. 61-79. O tratare asemănătoare

Runcan prezintă contribuţia în acest sens a Sfântului Gherman, Patriarhul Constantinopolului (distincţiile: idol-icoană; latria, adresată numai lui Dumnezeu-cult relativ, adus sfinţilor din icoane), a Sfântului Ioan Damaschin (675-749) (definiţia şi sensul teologic al icoanei, cele şase tipuri de icoane, distincţia adorare-venerare, închinare), a Sfântului Teodor Studitul (759-826) (relaţia icoană-prototip; distincţiile: icoană naturală-icoană artificială, circumscris-necircumscris; valorificarea Sinodului IV Ecumenic) şi a Sfântului Nichifor Mărturisitorul, Patriarhul Constantinopolului (758-828) (diferenţa de substanţă dintre prototip şi icoană, respingerea argumentului „euharistic" iconoclast).

Monahii şi femeile au avut un rol covârşitor în lupta contra iconomahilor. Despre contribuţia lor au scris PS Prof. dr. Irineu Ioan Popa[26] (Sf. Ioan Damaschin, monahul Nicodim, Sf. Ştefan cel Tânăr din Muntele Sfântul Auxentie, monahul sfânt Gheorghe din Cipru, împărătesele Irina şi Teodora, p. 10-14), pr. Eugen Drăgoi şi Diac. lect. dr. Mihai Săsăujan (Eutymios din Sardes, imnograful Teodor Graptos, pictorul Lazaros, Theodosia care a intervenit împreună cu un grup de femei în salvarea icoanei Mântuitorului de pe poarta Chalke, Theodora din Kaisairis, stareţa Anthousa din Mantineon, Anthousa, fiica lui Constantin al V-lea, împărăteasa Teodora, Sfântul Ştefan cel Tânăr, fecioara Eudoko, care-i ducea hrană Sf. Teodor Studitul în timpul detenţiei, mituind gărzile etc. (p. 111-114) subliniind că şi teologia icoanelor s-a pecetluit prin martiriu, ca orice adevăr creştin.

Relaţia dintre politica imperială bizantină şi cultul sfintelor icoane a fost riguros cercetată de Pr. Prof. Dr. Nicolae Chifăr, în mai multe studii[27], privite de pe poziţii diferite, pentru a-i înţelege complexitatea. Cea mai recentă contribuţie la explicarea cezaro-papismului iconoclast aparţine lui Ovidiu Panaite[28], autorul expunând secvenţial principalele etape ale disputei iconoclaste în care s-au implicat împăraţii iconoclaşti.

Ca cercetător al aspectelor istorico-teologice privitoare la definirea iconologiei în sec. VIII-IX, Pr. Prof.dr. Nicolae Chifăr se distinge prin rigoare, metodă ştiinţifică

şi la Diac. lect. dr. Mihai Săsăujan, „Repere istorice-teologice ale perioadei iconoclaste", în vol. *La cumpăna dintre milenii*, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galaţi, 2000, p. 107-119.

[26] Prof. dr. Irineu Ioan Popa, „Monahismul ortodox în lupta pentru apărarea sfintelor icoane", în *Analele Universităţii din Craiova*, Seria: *Teologie*, Anul V, nr. II, 1997; Pr. Eugen Drăgoi, „Ultimii martiri ai iconoclasmului", în *Călăuză Ortodoxă*, nr. 113, Galaţi, 1998, p. 7; Diac. lect. dr. Mihai Săsăujan, *art. cit., supra.*

[27] Studiile cuprinse în vol. *Studii Istorice*, Editura Universităţii „Lucian Blaga", Sibiu, 2005: „Puterea imperială bizantină şi cultul icoanelor în secolul al VIII-lea", p. 143-154, tipărit şi în Analele *Ştiinţifice ale Universităţii" Al. I. Cuza"* din Iaşi, seria Teologie, Tomul V, 1999-2000, p. 131-142; „Relaţiile politico-religioase dintre Roma şi Constantinopol la începutul secolului al VIII-lea, p. 155-166; „Teologia iconoclastă a împăratului Constantin al V-lea şi Sinodul de la Hieria (754)", p. 167-180; Petre Semen, Nicolae Chifăr, *Icoana, teologie în imagini*, Editura Corson, Iaşi, 1999.

[28] Ovidiu Panaite, „Politica imperială şi disputa iconoclastă în secolul al VIII-lea", în *Teologia*, nr. 1, 2006, Arad, p. 93-126.

şi erudiţie. Se observă în studiile sale elemente de noutate, ceea ce arată că acest subiect nu este epuizat, necesitând deschiderea către noi interpretări[29].

Problematica Sinodului VII Ecumenic şi implicaţiile sale politico-teologie sunt concentrat anlizatate din perspectivă istorică de Diac. prof. Aurel Jivi şi Pr. Prof. dr. Nicolae Chifăr[30].

Deşi a fost parţial tratat în studiile istorice amintite, modul în care Sinodul VII ecumenic a fost receptat în Apus şi atitudinea lui Carol cel Mare faţă de el, ar putea fi mai detaliat cercetate. În trei studii[31] referitoare la acest important aspect al istoriei teologiei icoanelor, sunt analizate cauzele care au determinat răcirea relaţiilor dintre Constantinopol şi Roma, respectiv, aversiunea lui Carol cel Mare, în contextul larg istorico-politic al secolului al VIII-lea, faţă de teologia bizantină a icoanelor (Conf. Dr. Liviu Borcea, p. 28-31) şi eforturile de înţelegere corectă a termenilor *latria* şi *proskinisis* greşit echivalaţi, din cauza unei defectuoase traduceri a actelor Sinodului VII Ecumenic ce a separt mai mult Biserica apuseană de cea răsăriteană. Astfel, o traducere greşită a hotărârilor Sinodului al VII-lea Ecumenic a făcut din bizantini eretici, iar din icoane, ca obiecte harice, de cult, simple materiale didactice.

Cei doi termeni sunt analizaţi în faimoasele *Libri Carolini*, unde Alcuin şi Theodulf de Orleans resping atât Sinodul iconoclast din 754, cât şi pe cel ecumenic din 787, iar în privinţa icoanelor, rolul haric le este refuzat, radicalizând-l pe cel didactico-catehetic. Acestă concepţie va fi oficial legiferată la conciliul de la Frankfurt (794) şi va dura până la Conciliul de la Trident, când Apusul va accepta cultul sfintelor icoane, datorită corectei percepţii, de această dată, a Sinodului VII Ecumenic, determinată de aflarea traducerii revizuite a actelor sale, întreprinsă de Anastasie Bibliotecarul în sec.al IX-lea.

Pornind de la surse şi studii auxiliare de referinţă, pr. drd. Alexandru Nan prezintă şi analizează sinoadele apusene unde s-a discutat teologia icoanelor (Roma, 731; Gentilly, 767; Roma, 769), poziţia lui Carol cel Mare faţă de cinstirea icoanelor (p. 130-133) şi faimoasele Capitulare Adversus Synodum (p. 133-137).

Iconoclasmul profesat în diferite grade de fracţiunile protestante, şi aniconismul regăsit în câteva concepţii filosofice apusene din sec. XVIII-XIX, s-au repercutat şi asupra artei religioase, laicizându-se până la refuzul figurativului în favoarea nonfigurativului sau a artei abstracte (Nicu Breda, conf. Alain Besançon, p. 226-229).

---

[29] A se vedea Pr. Prof. Dr. Nicolae Chifăr, *Istoria Creştinismului*, vol. II, Editura Trinitas, Iaşi, 2000, p. 257-311.

[30] Diac.prof. Aurel Jivi, „Sinodul al VII-lea ecumenic", în *MMS*, nr. 5, 1987, p. 102-111; Pr. Prof. Dr. Nicolae Chifăr, *Das Okumenische Konzil von Nikaia*, Erlangen, 1993; *Sinodul VII Ecumenic, moment marcant al încheierii disputelor hristologice*, în *AB*, nr. 7-8, 2000, p. 12-22; „Iconologia patristică a secolului al VIII-lea reflectată în dezbaterile şi definiţia dogmatică a Sinodului al VII-lea ecumenic de la Niceea", în vol. *Studii Istorice*, p. 181-193.

[31] Conf. Dr. Liviu Borcea, „Consideraţii cu privire la atitudinea lui Carol cel Mare faţă de cel de-al VII-lea Sinod ecumenic de la Niceea (787)", în *Credinţa Ortodoxă*, nr. 3-4, 1997, p. 26-31; Nicu Breda, „Receptarea în Apus a hotărârilor Sinodului VII Ecumenic şi implicaţiile actuale ale iconoclasmului", în *Teologia*, nr. 3, 2004, p. 221-230; Pr. Drd. Alexandru Nan, „Efectele iconoclasmului bizantin asupra papalităţii şi a regatului franc", în *RT*, nr. 4, 2005, p. 127-141.

2. STUDII DE ICONOLOGIE PATRISTICĂ

În studiile de iconologie patristică, teologii români au analizat contextul şi doctrina despre sfintele icoane, în viziunea Sfinţilor Părinţi ai secolelor VIII-IX. Cele mai multe studii româneşti s-au concentrat asupra textelor patristice iconologice traduse în limba română (Sf. Ioan Damaschin, Sf. Teodor Studitul). Deşi aceste opere au avantajul de a fi traduse în româneşte, nu se poate spune că au fost epuizate toate direcţiile de cercetare ale teologiei acestor Sfinţi Părinţi, majoritatea lucrărilor de cercetare, fiind referate susţinute în cadrul cursurilor de doctorat, exprimă, de multe ori sumar punctele de doctrină iconologică.

Nepermis de puţine (doar câte un studiu!) sunt acele cercetări dedicate unor personalităţi ale căror opere nu sunt încă traduse în româneşte, cunoaşterea limbilor clasice fiind esenţială pentru studierea lor în original (Sf. Gherman I al Constantinopolului, Sf. Nichifor Mărturisitorul).

Ar fi binevenit realizarea unui corpus al tuturor surselor iconologice patristice, la care să fie adăugate şi scrierile iconoclaste, cât şi traducerea cronicilor din secolele VIII-IX, pentru a putea fi în continuată creativ, în teologia românescă actuală, cercetarea resorturilor teologico-spirituale şi a mizelor istorico-politice, ale sfintelor icoanei, cu care se intersectează tot mai acut interesele societăţii postmoderne, de a promova alt tip de iconografie şi iconologie, desacralizate.

2.1. Sfântul Epifanie al Salaminei (n. 315, ep. 376-403)

Despre poziţia teologică a Sfântului Epifanie al Salaminei s-a scris succint în studiile de iconologie istorică, mai ales acolo unde a fost analizat fenomenul proto-iconoclast (M. Şesan). Un singur studiu special consacrat problematicii autenticităţii scrierilor iconoclaste semnate de Sf. Epifanie al Salaminei, aparţine Pr. Conf. Dr. Nicolae Chifăr[32], profesor de Istorie Bisericească Universală, la Facultatea de Teologie din Sibiu.

Sfântul Epifanie al Salaminei, născut în Palestina în 315, devine episcopul Salaminei, în Cipru, în anul 376. Aflat în Ierusalim în 390 sau 392, Epifanie se va manifesta împotriva origenismului, declanşând împreună cu Ieronim disputa origenistă, îndreptată contra lui Ioan al Ierusalimului şi a lui Rufin (p. 144). Mediul palestinian în care s-a format şi ostilitatea faţă de orice urmă de idolatrie, îşi pun amprenta asupra concepţiei lui Epifanie al Salaminei faţă de imagini, fiind astfel înclinat să respingă, în numele rigorismului vechi-testamentar, orice reprezentare iconografică creştină. Celebru ca autor al lucrărilor antiereziologice *Ancoratul* şi *Panarion*, Sf. Epifanie s-a pronunţat împotriva cultului icoanelor în două scrieri a căror autenticitate este neîndoielnică: *Scrisoarea către Ioan al Ierusalimului* şi *Testa-*

[32] Pr. Conf. Dr. Nicolae Chifăr, „Poate fi considerat Sfântul Epifanie al Salaminei iconoclast?", în *Teologie şi Viaţă*, Iaşi, nr. 1-6, 2000, p. 144-157.

ment. În sec. VIII, după Sinodul iconoclast de la Hieria, sunt citate ca aparţinând lui Epifanie al Salaminei trei scrieri antiiconologice: *Epistola dogmatică*, *Tratat împotriva icoanelor* şi *Scrisoare către împăratul Teodosie I (379-395)*. Pentru autenticitatea acestor scrieri s-au pronunţat mai ales teologi din lumea protestantă: K. Holl, F. Dölger, H. Gregoire, H. Barion, B. Hemmerdinger şi G. Dumeige, iar împotriva autenticităţii lor, s-au exprimat G. Ostrogorsky, G. Florovsky şi E.J. Martin. Concluzia Pr. Prof. Dr. N. Chifăr îmbrăţişează opinia ultimilor trei teologi citaţi, afirmând că Sf. Epifanie *„nu a fost un iconodul, dar nici nu poate fi considerat un promotor al iconoclasmului"* (p. 157).

2.2. *Sfântul Gherman I al Constantinopolului* (n. 650 – † 733)

Teologia icoanelor formulată de Sfântul Gherman I al Constantinopolului reprezintă prima respingere patristică a iconoclasmului împăraţilor isaurieni. Secvenţial, concepţia sa iconologică se regăseşte în studiile mai multor teologi români, dar, ca şi în cazul Părintelui anterior, Sfântului Gherman I nu i s-a dedicat decât o singură cercetare, aparţinând drd. Dumitru Bălţat[33], actualmente episcop-vicar (PS Visarion) al Arhiepiscopiei Sibiului.

Din opera a Sfântului Gherman al Constantinopolului, s-au păstrat două scrisori antiiconoclaste, editate în *PG* 98, adresate unor episcopi din Asia Mică cu vederi iconoclaste (*Ep. ad Thomam Claudiopolitanem Episc.*; *Ep. ad Constantinum Nacoliae Episc.*), şi una scrisă mitropolitului Synadei (*Ep. ad Ioannem Synad. Metrop.*) pe care-l înştiinţa de pericolul extinderii opiniilor iconomahe în eparhia sa, prin aderenţa la ele a unor episcopi sufragani. Alte scrieri ale sale au fost distruse din ordinul lui Leon III, însă din cele ajunse până la noi, se pot desprinde elementele definitorii ale viziunii sale iconologice.

Patriarh al Constantinopolului, Sf. Gherman I, ia atitudine împotriva opiniilor iconoclaste ale unor episcopi din Asia Mică precum Constantin al Nacoliei, Toma de Claudiopolis şi Teodosie al Efesului. Personalitate cu conştiinţă martirică, Sf. Gherman demisionează în 730, atunci când împăratul Leon al III-lea îi cere să-şi renege credinţa pentru a accepta doctrina iconoclastă. Au rămas celebre cuvintele sale adresate împăratului: *„Dacă eu sunt Iona, aruncaţi-mă în mare, dar, împărate, fără un sinod ecumenic eu nu pot să aduc inovaţii în materie de credinţă"* (p. 23).

Pentru Sf. Gherman I, Întruparea Mântuitorului Iisus Hristos este fundamentul teologic al icoanelor, iar acceptarea lor este o respingere a dochetismului (p. 27). Cultul icoanelor are un caracter reletiv şi este văzut ca un auxiliar al cultului suprem al creştinismului, adus Sfintei Treimi (p. 28). El face preţioasa distincţie între icoană

[33] Drd. Dumitru Bălţat, „Cinstirea Sfintelor icoane în scrierile Sf. Gherman I, Patriarhul Constantinopolului", în *MA*, nr. 3, 1989, p. 21-34; retipărit în *Logos şi Cultură*, Editura Anestis, Sibiu, 2005, p. 7-41.

şi prototip, clarificând cui i se aduce cinstirea în actul închinării, adică persoanei reprezentate. Subliniază dimensiunea personalistă a icoanei şi sensul spiritual al închinării.

O privire comparatistă între concepţiile iconologice ale Sf. Gherman I şi Sf. Ioan Damaschin, evidenţiază relaţia cuvânt-icoană, proprie amândurora, diferenţa dintre icoană şi închinăciune, şi rolul intructiv-educativ şi haric al icoanei în cadrul liturgic (p. 32-34).

***2.3. Sfântul Ioan Damaschin* (n. 679 – † 749)**

Iconologia Sfîntului Ioan Damaschin a fost studiată în teologia românească mai detaliat şi din mai multe unghiuri de vedere, decât cea a Sf. Epifanie şi Gherman I, deoarece accesul la cugetarea sa a fost înlesnit prin traducerea tratatelor sale contra iconomahilor, încă din anul 1937 de către pasionatul traducător din scrierile patristice, Părintele Dumitru Feciorul. Tot el a tradus şi *Dogmatica* Sf. Ioan Damaschin (Bucureşti, 1943; 1993), care cuprinde un concentrat capitol depre teologia şi cinstirea icoanelor. Despre viaţa Sf. Ioan Damaschin, Pr. Dumitru Fecioru va scrie o importantă lucrare în anul 1935, urmată de un studiu dedicat teologiei icoanelor[34], structurat în opt secvenţe, şi abordând concentrat: *scrierile antiiconoclaste ale Sf. Ioan Damaschin* (p. 28-31); *edictele lui Leon Isaurul* (p. 31); *atitudinea Sf. Ioan faţă de ele* (p. 32); *noţiunile de icoană* (definiţia icoanei: „asemănare care înfăţişează originalul, având o oarecare deosebire faţă de el", şi cele şase tipuri de icoană: 1) naturală, ex: Tatăl-Fiul; 2) ca idee, raţiune sau paradigmă a ceea ce există, aflată în Dumnezeu; 3) cea prin poziţie sau imitare, ex: omul; 4) cea prin care sunt reprezentate prin scris sau chipuri, fiinţele nevăzute; 5) tipul sau simbolul, ca icoană a celor viitoare; 6) anamnetică, ex: a minunilor, faptelor, virtuţilor) *şi închinăciune* (definiţia: „semnul supunerii, adică al micşorării şi al smereniei" şi felurile ei: absolută, sau adorarea, adusă numai lui Dumnezeu, şi relativă, sau venerarea, adresată sfinţilor din icoane) (p. 32-36); posibilitatea pictării lui Dumnezeu, a îngerilor şi a sfinţilor (p. 36-38); legitimitatea întrebuinţării icoanelor (p. 38-39); legitimitatea cultului icoanelor (p. 39-40); rolul instructiv, educativ şi haric al icoanei (p. 40).

Au mai scris despre iconologia Sf. Ioan Damaschin, N. Gheorghe, Arhid. dr. Constantin Voicu, Pr. Prof. Ştefan Alexe, încercând să pătrundă mai mult sensurile ei teologice şi duhovniceşti[35].

---

[34] Pr. D. Fecioru, *Viaţa Sfântului Ioan Damaschin. Studiu de istorie literară creştină,* Bucureşti, 1935; Idem, „Teologia icoanelor la Sfântul Ioan Damaschin", în *O*, nr. 1, 1982, p. 28-40.

[35] Pr. Niculae Gheorghe, „Sfântul Ioan Damaschin, apărător al cultului Sfintelor icoane", în *MO*, nr. 7-8, 1978; Diac. asist. Viorel Ioniţă, „Sfântul Ioan Damaschin, apărător al cultului Sfintelor icoane", în *ST*, nr. 7-10, 1980, p. 581-589; Arhid. Prof. Dr. C. Voicu, „Sfântul Ioan Damaschin, pregătitor al formulărilor doctrinare de la Sinodul VII Ecumenic", în *Revista Teologică*, Sibiu, nr. 1, 1992, p. 3-11; Arhid. Prof. Dr. C. Voicu, „Sfântul Ioan Damaschin, apărător al Sfintelor Icoane", în *RT*, nr. 3-4, 1996, p. 412-426.

Arhid. dr. Constantin Voicu analizează dimensiunea apologetică a operei iconologice a Sf.Ioan Damaschin, ca pregătitor al formulărilor doctrinare de la Sinodul VII Ecumenic, iar Pr. prof. dr. Ştefan Alexe[36] compară definiţia dogmatică a Sinodului VII Ecumenic cu gândirea Sfântului Ioan Damaschin, punând în lumină dependenţa horosului niceean de teologia iconologia damaschiniană. Citându-l pe Louis Bréhier, autorul consimte asupra opiniei că Sf. Ioan Damaschin a alcătuit *„prima teorie dogmatică a cultului icoanelor*"din teologia bizantină (p. 30).

Temeiurile doctrinare ale cinstirii sfintelor icoane la Sf. Ioan Damashin, au fost sistematic expuse de drd. Gheorghe Sima[37], lucrarea sa încheindu-se cu un necesar capitol apologetic faţă de obiecţiile antiiconologice sectare (p. 135-139).

Fundamentele biblice ale iconologiei damaschiniene sunt atent precizate din perspectiva hermeneuticii biblico-patristice de Pr. asist. dr. Adrian Corbu[38], insistând asupra analizei biblicităţii iconologiei Sf. Ioan Damaschin (p. 94) şi a principiilor şi metodei lui exegetice, axate pe hristocentrismul întregii Sfinte Scripturi, explicarea Revelaţiei şi raportul dintre exegeză şi dogmă, exegeza sa fiind în acelaşi timp, hristologică, pnevmatologică, soteriologică, eshatologică şi bisericească (p. 101).

Relaţia dintre tip şi prototip a fost explicată de lect. Vasile Cristescu[39], accentuând deosebirile: tip- prototip, chip-original (p. 134), chipul revelând modelul sau prototipul.

Încă o contribuţie la aprofundarea iconologiei aparţine Pr. conf. dr. Nicolae Chifăr[40], prin analiza iconologiei Sf. Ioan Damaschin în contextul disputelor iconoclaste din secolul VIII. Sunt punctual precizate: premisele istorice (p. 113114), iconologia damaschiniană (p. 115-116), relaţia icoană-prototip (p. 116-118; 120-121), noţiunile de adorare şi venerare (p. 118-120), Întruparea lui Hristos ca fundament teologic al iconologiei creştine (p. 121-123) şi relaţiile dintre cuvânt-imagine, predică-icoană (p. 123-125).

2.4. Sfântul Teodor Studitul (n. 759 – † 826)

Iconologia Sfântului Teodor Studitul, cel care a compus cea mai adâncă interpretare teologică a sensului icoanei, oferind o decisivă replică ortodoxă celui de-al doilea iconoclasm, de după Sinodul VII Ecumenic, continuat de împăraţii amorieni, a fost cercetată în câteva studii special dedicate concepţiei lui teologice, şi a implicaţiilor acesteia în contextul teologic actual.

---

[36] Pr. prof. dr. Ştefan Alexe, „Sensul icoanei la Sfântul Ioan Damaschin şi Sinodul VII ecumenic (Niceea 787)", în *O*, nr. 4, 1987, p. 22-30.

[37] Drd. Sima Gheorghe, „Temeiurile doctrinare ale cinstirii sfintelor icoane, după Sfântul Ioan Damaschin", în *O*, nr. 3, 1989, p. 117-140.

[38] Pr. asist. drd. Adrian Corbu, „Bazele biblice ale iconologiei Sfântului Ioan Damaschinul", în *Teologia*, Arad, nr. 2, 1997, p. 93-102.

[39] Lect. Vasile Cristescu, „Relaţia reciprocă dintre tip şi prototip în învăţătura despre cinstirea icoanelor a Sfântului Ioan Damaschinul", în *Teologie şi Viaţă*, Iaşi, nr. 1-6, 2000, p. 127-142.

[40] Pr. Conf. Dr. Nicolae Chifăr, „Iconologia Sfântului Ioan Damaschin în contextual disputelor iconoclaste din secolul al VIII-lea", în *Teologie şi Viaţă*, nr. 1-6, 2000, p. 113-125.

Dezvoltată prin complexitate, gândirea Sf. Teodor Studitul, contemporan cu alt părinte al iconologiei creştine, Sf. Nichifor al Constantinpolului, a fost amplu analizată de Părintele Dumitru Stăniloae, din perspectivă dogmatică, comparativ cu cea a Sf. Nichifor şi a Sf. Ioan Damaschin, în două studii de referinţă care vor marca abordările ulterioare: *Iisus Hristos ca prototip al icoanei Sale*, şi *Hristologie şi iconologie în disputa din secolele VIII-IX*[41].

În primul studiu, analizează deosebirea dintre icoană şi prototip (p. 244-252), raportul dintre icoană şi prototip în paralel cu cel dintre propovăduire şi subiectul propovăduit (p. 252-261) şi legătura dintre icoană şi prototip (p. 262-270), iar în cel de-al doilea, explică noţiunea de circumscriere a lui Hristos, ca dovadă a omanităţii Lui reale (p. 12-41) şi caracterul individual al umanităţii lui Hristos, ca bază a posibilităţiii redării Lui în icoană (p. 41-53).

Definitorii pentru gândirea iconologică a Sfântului Teodor Studitul, sunt noţiunile circumscris (*perigraphé*) – necircumscris (*aperigrapton*), icoană (*eikon*) – prototip (*prototypon*), în jurul cărora dezvoltă o amplă argumentaţie teologică, privitoare la sensul icoanei, în care se regăsesc reflecţiile dogmatice calcedoniene, respectiv, doctrina despre comunicarea însuşirilor în Hristos. Prin noţiunile circumscris-necircumscris, văzute ca atribute sau însuşiri diferite ale celor doua firi ale Mântuitorului Iisus Hristos, prima, aparţinând firii omeneşti, limitate, din cauza caracterului ei creatural, iar a doua, celei dumnezeieşti, nelimitate, datorită necreaturalităţii sale, se explică posiblitatea redării iconografice a Fiului lui Dumnezeu întrupat, ca persoană dinivo-umană la nivelul căreia se realizează transferul reciproc al idiomelor. Nu firea umană, deşi, Întruparea e fundamentul iconologiei, e redată prin culoare, sau cea divină, imposibil de reprezentat material, ci persoana lui Hristos, diferit ca substanţă (ousia) faţă de icoană, afându-se cu aceasta, în relaţie de asemănare (omoiusios). Hristos ca Persoană e neconsubstanţial cu icoana, acest tip de gândire aparţinând iconoclaştilor (Constantin al V-lea), care identificau în Euharistie singura Sa icoană reală, ci e prototip sau model al icoanei Sale, la care se ridică de fapt şi cinstea adusă ei prin închinare (*proskinisis*).

Studiul lui Nicolae Streza din 1977[42] despre aspectul dogmatic al cultului icoanei la Sfântul Teodor Studitul, depinde ca structură de concluziile cercetărilor părintelui Dumitru Stăniloae, iar problematica iconologică a disputei iconologice, cu accente pe teologia Sf. Ioan Damaschin şi Sf. Teodor Studitul, a fost cuprinzător studiată de drd. Rene Broscăreanu.[43]

După 1990[44], cea mai notabilă contribuţie la directa cunoaştere a gândirii iconologice a Sfântului Teodor Studitul, o constituie traducerea românească, în premieră

[41] Pr. Prof. D. Stăniloae, „Iisus Hristos ca prototip al icoanei Sale", în *MMS*, nr. 3-4, 1958, p. 244-272; Idem, „Hristologie şi iconologie în disputa din secolele VIII-IX", în *ST*, nr. 1-4, 1979, p. 12-53.

[42] Doctorand Nic. Streza, „Aspectul dogmatic al cultului icoanei la Sfântul Teodor Studitul", în *ST*, nr. 3-4, 1977, p. 298-306.

[43] Drd. Rene Broscăreanu, „Apecte dogmatice ale disputei iconoclaste", în *ST*, nr. 6, 1987, p. 22-38.

[44] A se vedea şi studiile drd. Marius Telea, „Teologia icoanelor la Sfântul Ioan Damaschin şi Sfântul

a tratatelor sale antiretice[45] de un marcant teolog, părintele diacon Ioan I. Ică jr., profesor de Spiritualitate la Facultatea de Teologie din Sibiu, de altfel şi autorul unor importante studii iconologice.

Studiul introductiv la antireticele Sfântului Teodor Studitul, *Iconologia bizantină între politică imperială şi sfinţenie monahală* (p. 5-52) este o remarcabilă prezentare, prin erudiţie, valorificarea ultimelor cercetări pe această temă, şi metodă ştiinţifică modernă, caracterizată prin rigoare şi stil concentrat, a teologiei icoanelor din sec. IV (Eusebiu de Cezareea (+339), Epifanie al Salaminei (+403)), până în secolele VIII-IX (Sf. Gherman al Constantinopolului, Sf. Ioan Damaschin, Sf. Teodor Studitul, Nichifor Mărturisitorul, Metodie), profund cercetată în cadrul paradigmelor istorice în care a fost formulată.

De la spiritualismul grec, platonizant şi aniconic al lui Eusebiu de Cezareea şi Epifanie de Salamina (p. 9) cinstirea sfintelor icoane capătă un puternic avânt în sec. VI-VII, când este atestat fenomenul „icoanelor nefăcute de mână" – *acheiropoietoi* (p. 14). Primelor concepţii eronate despre icoană (pentru Leon al III-lea era sinonimă cu idolul, iar pentru Constantin V, singura icoană valabilă trebuia să fie una vie, consubstanţială cu prototipul) li se oferă rapid şi viziunea ortodoxă prin patriarhul Gherman I (725-730; † 733) al Constantinopolului, monahul Gheorghe Cipriotul (sec.VIII) şi Sf. Ioan Damaschin († 749). De la cele şase tipuri de icoane ale Sf. Ioan Damaschin (icoana consubstanţială, ideală, antropologică, cosmologică, istorică şi artistică) şi insistenţa lui pe laturile ei, ierurgică, teoforă şi haritoforă, din care lipseşte însă distincţia cheie: imagine naturală-imagine artificială (p. 22-23), după aproape jumătate de secol, se elaborează sinteza iconologică definitivă a teologiei bizantine (p. 26) prin Sf. Teodor Studitul. La distincţia Sf. Nichifor Mărturisitorul dintre „inscripţia" iconografică exterioară – *graphé*, aparţinând imaginii propriu-zise, şi „circumscrierea" ontologică interioară – *perigraphé* (p. 27), Sf. Teodor Studitul va tranşa dezbaterea cu Constantin V, afirmînd categoric că icoana nu poate fi a unei naturi, ca realitate generică şi abstractă, ci numai a unui ipostas, adică a unei realităţi concrete.

Ca orice alternativă teologică desprinsă din contextul revelaţional la care, în schimb, s-a raportat întotdeauna cugetarea patristică, iconoclasmul a fost de asemenea, o problemă de hermeneutică, mai bine zis, *„o proastă înţelegere a ipostasului"* (p. 36), la care a răspuns definitiv Sf. Teodor Studitul: *„Diferite substanţial, fiind naturi heterogene, prototipul şi imaginea au identitate ipostatică în baza asemănării lor formale"* (p. 41).

Ca mulţi alţi Părinţi Sfinţi (ex. Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Maxim Mărturisitorul, († 662) ai Bisericii, şi Sf. Teodor Studitul, dezambiguizând „falsele aporii" iconoclaste,

---

Teodor Studitul", *Credinţa Ortodoxă*, nr. 2, 1996, p. 133-160 şi Pr. prep. univ. drd. Nicu Breda, „Contribuţia specifică a Sfântului Teodor Studitul la teologia icoanei", în *Teologia*, nr. 1, 2001, p. 103-115.

[45] Traducerile Părintelui Ioan I. Ică jr. din opera iconologică a Sf. Teodor Studitul sunt cuprinse în: Sfântul Teodor Studitul, *Iisus Hristos prototip al icoanei Sale - tratatele contra iconomahilor*, Editura Deisis, Alba-Iulia, 1994, conf. *supra*, nota 4.

explică sensul ortodox al icoanei, demonstrând astfel că în teologie nu există aporii nerezolvabile, aceste „impasuri" fiind mai curând chemări către aprofundarea Revelaţiei prin reflecţie şi spiritualitate. Din impasul unei gândiri articulate pe false premise şi lipsite de spiritualitate, ne ridică Hristos Dumnezeu în Duhul Sfânt, ca Revelator de sens al oricăror omeneşti neînţelegeri, sau, în ultimă instanţă, ca Revelator al propriei Revelaţii.

2.5. Sfântul Nichifor Mărturisitorul **(806-815; † 828)**

Teologia icoanelor la Sfântului Nichifor Mărturisitorul a fost amănunţit cercetată de părintelui Dumitru Stăniloae în două studii hristologice (a se vedea nota 40), elementele principale ale gândirii acestui sfânt părinte, regăsindu-se în aproape toate studii româneşti, iconologice. Absolut notabilă este contribuţia părintelui Dumitru Stăniloae în această direcţie la descoperirea, în teologia românească a iconologiei Sfântului Nichifor, mai ales că a încercat să realizeze o sinteză iconologică dogmatică şi patristică, din cele mai profunde şi complexe reflecţii ale secolului IX, analizând gândirea patriarhului constantinopolitan în raport cu cea a Sf. Teodor Studitul, faţă de care se află într-un raport de complementaritate.

Specifice iconologiei Sfântului Nichifor sunt: ideea participării icoanei la arhetip (*ton tou archetypou metalambanei*); deosebirea fundamentală a icoanei faţă de prototip după natură (*kata physin*), dar egalitatea cu el după ipostas (*kat hypostasin*) şi după nume (*kata ta onoma*); participarea icoanei la „*forma*" şi „*numele*" prototipului, nu şi la fiinţa lui; relaţia antinomică dintre icoană şi ipostas, definită ca *asemănare*; distincţia între icoana vie, naturală şi cea artificială, artistică; analogia dintre imagine şi propovăduirea evanghelică; relaţia icoană-cuvânt, ca mijloace de îmbunătăţire spirituală, neidentice cu realitatea la care trimit, dar care pun în legătură ea; relaţia cuvânt-imagine-lucru, cuvântul fiind icoana lucrului; caracterul personalist al închinării la icoană (închinarea nu vizează icoana, persoana reprezentată)[46]; integritatea omenităţii lui Hristos, înainte şi după Înviere; analiza conceptului de „*prefacere*" înţeles de iconomahi ca anulare a însuşirilor firii omeneşti a Mântuitorului, după Înviere, de unde deduceau imposibilitatea pictării Sale; analiza conceptelor circumscris-necircumscris, referitoare la cele două naturi ale lui Iisus Hristos; icoana redă ipostasul (chipul-eikon trupesc al ipostasului divin), nu natura, respingerea „*argumentului euharistic*" al lui Constantin V, prin cel „*al asemănării*"(prototipul nu e *identic*, ci *asemenea* cu icoana)[47].

Până în prezent, în teologia românească există un singur studiu consacrat vieţii şi teologiei Sfântului Nichifor Mărturisitorul, semnat de Părintele Mihai Spătărelu[48],

---

[46] Pr. prof. D. Stăniloae, *Iisus Hristos ca prototip al icoanei Sale*, p. 245, 247-249, 253, 256, 259, 262.

[47] Idem, „Hristologie şi iconologie în disputa din secolele VIII-IX", p. 17-18, 25, 30, 33, 35-36.

[48] Drd. Mihai Spătărelu, „Sfântul Nichifor Mărturisitorul, Patriarhul Constantinopolului; viaţa, opera şi învăţătura", in *GB*, nr. 2, 1986, p. 63-75.

profesor la Facultatea de Teologie din Bucureşti. Studiul este apreciabil ca informaţie şi metodă, autorul descriind amănunţit contextul istorico-politic şi bisericesc în care Sfântul Nichifor a trăit şi a scris (p. 63-68). Lucrările sale teologice, sunt sumar prezentate (p. 69-71), iar iconologia sa este concentrat exprimată, evidenţiindu-i convergenţa cu cea a Sfinţilor Teodor Studitul şi Ioan Damaschin (p. 71-75).

2.6. Sfântul Teofan Graptul († 11 oct. 845)

Teologia icoanei în imnografia Sfântului Teofan Graptul a fost pentru prima dată cercetată în teologia românească de episcopul Vasile Târgovişteanul, într-un studiu exegetic[49].

Sfântul Teofan Graptul este autorul canonului Sărbătorii Sfinţilor Părinţi de la Sinodul VII Ecumenic, al canonului Duminicii Ortodoxiei şi a numeroase imne cuprinse în Triod şi în Mineiul pe Octombrie. Împreună cu fratele său, Teodor, se numără printre mărturisitorii iconologiei şi Ortodoxiei din prima jumătate a sec. IX, suferind în timpul împăraţilor Leon V Armeanul (†820) şi Teofil († 842), din ordinul celui din urmă, fiindu-i gravate pe frunte, 12 versuri iambice compuse de el în cinstea sfintelor icoane, de unde şi numele „Graptul" (Scrisul). Ales mitropolit al Niceii în anul 842, va trăi bucuria să serbeze prima Duminică a Ortodoxiei, la 11 martie 843, în cinstea căreia a compus canonul cântărilor, prin care laudă venerarea icoanelor şi triumful adevărului Ortodoxiei. Va păstori până la 11 octombrie 845, când este chemat la Domnul.

Nefiind original în conţinut, ci doar prin sensibilitate şi formă, teologia sa imnografică este o laudă adusă lui Dumnezeu, prin care învăţătura despre sfintele icoane a fost proclamată, după îndelungi dispute şi aprige persecuţii. Deosebit de expresivă este exprimarea Întrupării Domnului ca fundament al icoanei: „*Vrând întru tot înduratul Dumnezeu, să ne ridice pe noi pururea spre pomenirea desăvârşită a înomenirii Sale, această întemeiere a dat oamenilor, ca să închipuiască cu vopsele pe icoană cinstitul chip, ca văzând acestea înaintea ochilor, să credem cele ce cu cuvântul le-am auzit*" (p. 172).

Deşi nu se poate spune că cercetarea iconologică patristică în teologia românească a fost epuizată, ea atins totuşi un important nivel de reflecţie. Dacă s-ar traduce toate sursele iconologice şi scrierile iconoclaste, printr-o inteligentă valorificare s-ar putea explica mai elaborat intredependenţele şi nuanţele gândirii diferiţilor Sfinţi Părinţi

---

[49] Vasile Târgovişteanul, „Teologia Icoanei în Canonul Sărbătorii Sfinţilor Părinţi de la Sinodul VII ecumenic", în *BOR*, nr. 9-10, 1987, p. 170-176.

[50] *Părintele Dumitru Stăniloae, O Teologie a icoanei/Studii*, Editura Anastasia, Eikona, 2005; postfaţă e Adrian Matei Alaxandrescu, *Taina icoanei la Părintele Stăniloae*, p. 250-262.

[51] Adrian Matei Alexandrescu, *art. cit.*, p. 251.

[52] Pr. Prof. D. Stăniloae, „Simbolul ca anticipare şi temei al posibilităţii icoanei", în *ST*, nr. 7-8, 1957, p. 427-452; Pr. Prof. D. Stăniloae, „De la creaţiune la Întruparea Cuvântului şi de la simbol la icoană", în *GB*, nr. 12, 1957, p. 860-867.

iconologi. Sau, pornind de la o cercetare a hristologiei Sinoadelor ecumenice, gen Schönborn, s-ar evidenţia mai clar relaţia iconologiei cu hristologia sau cu pnevmatologia şi sensul în care dogma iconologică a fost înţeleasă în Duminica din 11 martie 843, ca sumă dogmatică şi marcă a Ortodoxiei.

3. STUDII ICONOLOGICE DOGMATICO-SPIRITUALE

Ortodoxia este sinestezică, revelându-se prin gust (Sfânta Euharistie), auz (Sfânta Scriptură) şi vedere (Sfânta Liturghie, icoană, teofanie). Studiile de iconologie dogmatico-spirituale din teologia românească, reliefează relaţiile dintre icoană şi dogmă, imagine şi cuvânt, icoana fiind văzută ca o reprezentarea a dogmei creştine în culori, al cărei sens spiritual e de a media unirea duhovnicească între închinător şi prototipul icoanei.

Complexe prin viziunea novatoare propusă, studiile de iconologie dogmatico-spirituale ale părintelui Dumitru Stăniloae, ca şi cele patristice şi liturgic-catehetice, constituie un reper bibliografic indispensabil în cercetarea iconologică românească. Reflecţiile iconologice ale părintelui Dumitru Stăniloae au fost recent prezentate în postfaţa unui volum, cu studiile sale despre sfintele icoane, semnată de Adrian Matei Alexandrescu[50], pentru care, contribuţiile teologului român, întregesc *„o neaşteptat de bine articulată teologie a icoanei* (...)", *părintele reluând problemele fundamentale ale icoanei pentru a le clarifica şi adânci succesiv, „nu doar ca teme de reflecţie, ci ca taine existenţiale, al căror orizont se adânceşte mereu* (...) *cu fiecare abordare*"[51].

Se observă la părintele Dumitru Stăniloae, insistenţa asupra delimitării noţiunii de idol de cea de icoană, a clarificării relaţiei simbol-icoană şi evidenţierii fundamentului ontologic al simbolului, ca anticipare şi posibilitate a icoanei, în studiile sale din 1957[52]. Diferenţa dintre idol, ca şi chip al naturii divinizate, şi icoană ca deschidere spre transcendenţa dumnezeiască, va fi reluată şi detaliat analizată într-un alt studiu din 1982[53].

Tema centrală în jurul căreia se concentrează reflecţia iconologică a părintelui D. Stăniloae este cea a chipului sau a feţei omeneşti transfigurate şi a Dumnezeului întrupat[54]. Noţiunea de chip sau faţă în care e concentrată structura iconică a umanului este permanent însoţită de cea de taină. Dacă în expresia oricărui chip părintele Dumitru Stăniloae observă o adâncă taină, în cea a feţei lui Hristos vede însă o nesfârşită taină. Icoana lui Hristos descoperă în lumina sa intrinsecă chipul lui Dumnezeu întrupat, care *„luând faţa umană a dus la maximum această ancorare*

---

[53] Pr. prof. D. Stăniloae, „Idolul ca chip al naturii divinizate şi icoana ca fereastră spre transcendenţa dumnezeiască", în *O*, nr. 1, 1982, p. 12-27.

[54] Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, „Consideraţii în legătură cu Sfintele Icoane", în *Gândirea*, nr. 3, 1942; retipărit în vol. cit., *supra*, nota 50, p. 49-67; „Icoanele în cultul ortodox", în *O*, nr. 3, 1978, p. 475-487; în *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova, 1986, p. 55-81; reeditată EIBMBOR, Bucureşti, 2004, p. 90-134; „Despre cinstirea sfintelor icoane" şi în *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, EIBMBOR, Bucureşti, 1978, p. 335-349.

a ei în infinitatea dumnezeiască (...)" cu scopul de a comunica prin ea „*experienţa vieţii dumnezeieşti* (...)"[55]. Relaţia dintre hristologie, pnevmatologie şi iconologie explică sensurile triadei chip-lumină-icoană şi în consecinţă, eficacitatea spirituală a icoanei: „*Icoana lui Hristos din Ortodoxie a fost nu numai o icoană hristologică, ci şi pnevmatologică, ţinând seama de faptul că Hristos a fost plin de Duhul Sfânt şi acest Duh li l-a dăruit şi lor* (*nn.* credincioşilor*) ca putere formatoare în direcţia sfinţeniei*" (p. 480).

Fundamentul hristologic al icoanei, pornind de la argumentele Sfinţilor Teodor Studitul şi Nichifor al Constantinopolului este demostrat în două studii solide din 1958, *Iisus Hristos ca prototip al icoanei Sale*, respectiv1979, *Hristologie şi iconologie în disputa din secolele VIII-IX*, iar despre rolul iconelor în cult şi în Biserică, ca reprezentare vizibilă a dreptei credinţe, va scrie alte două studii speciale[56].

Consideraţiile sale despre sfintele icoane se găsesc însă şi în cărţile sale de teologie, descoperind cu fiecare cugetare la sensurile lor, noi aspecte dogmatico spirituale. Una dintre cele mai captivante probleme iconologice la care a reflectat mai mult părintele Stăniloae este cea a relaţiei dintre Hristos şi icoana Sa, temă insuficient explicată în teologie, în opinia sa, din cauza nereferenţialităţii ei la teologia energiilor necreate. Cheia hermeneutică a acestei probleme stă, în viziunea părintelui Dumitru Stăniloae, în aplicarea învăţăturii despre energiile necreate la iconologie, Sfinţii Părinţi ai secolelor VIII-IX, neavând încă „*prea explicită conştiinţa despre energiile necreate aduse în creaţiune de Duhul Sfânt*"[57]. Părintele Stăniloae încearcă să explice unitar şi sintetic, ceea ce înseamnă *trecerea* închinării relative de la icoană la prototip, apreciind că rugăciunea de sfinţire a icoanei ar fi cea care face această legătură (p. 485).

Din modul în care gândeşte părintele Dumitru Stăniloae, înţelegem „mecanismul" sau logica spirituală, tainică a dezvoltării teologiei, când anumite aspecte al Sfintei Tradiţii, insuficient explicate în vremea exprimării lor, îşi găsesc, în interiorul aceleiaşi Tradiţii, clarificarea prin conştientizarea altor aspecte ale Revelaţiei creştine (ex. relaţia icoană-energii necreate).

Pornind de la o constatare patristică confirmată şi de psihologia contemporană, conform căreia mintea are o importantă componentă imaginativă, iar gândirea umană este iconică, Părintele Dumitru Stăniloae descoperă noi sensuri ale relaţiei cuvânt-icoană, pe care le va folosi şi în dialogul ecumenic, îndeosebi cu teologii protestanţi (Bultmann). Dacă fiecărei idei îi corespunde un cuvânt şi fiecare cuvânt poate fi reprezentat iconic, înseamnă că şi cuvintele biblice pot fi redate iconografic, şi cu atât mai mult cuvântul lui Dumnezeu întrupat. Deci, icoana lui Hristos poate fi considerată Evanghelia Sa

[55] Pr. Prof. D. Stăniloae, „Icoanele în cultul ortodox", p. 479.

[56] Pr. Prof. D. Stăniloae, „Icoanele în cultul ortodox", în *O*, 3, 1978, p. 474-478; „Icoanele din Biserică, reprezentare vizibilă a dreptei credinţe şi mijloace de întâlnire a credincioşilor cu Hristos şi cu sfinţii care s-au desăvârşit în El", în *MB*, nr. 10-12, 1981, p. 643-659.

[57] Pr. Prof. D. Stăniloae, „Icoanele în cultul ortodox", p. 485.

[58] Ase vedea şi studiul său, „Revelaţia prin acte, cuvinte şi imagini", în *O*, nr. 3, 1968, p. 347-377.

zugrăvită, care, ca şi cuvântul Lui dumnezeiesc, are funcţia de a-I comunica şi prin acest tropos de reprezentare, iconografic, Revelaţia[58].

Cuvântul însuşi este o imagine verbală (p. 366), fiind „întărit" prin ea. „*Acestui lucru îi servesc şi icoanele lui Hristos*" (p. 367). Dezvoltarea teologică este văzută de Părintele D. Stăniloae, şi în sensul exprimării imaginilor despre Dumnezeu „prin alte cuvinte", deoarece „*toate cuvintele noastre se întemeiază pe imaginea reală a lui Dumnezeu în Hristos, pe descrierea omenescului ca cea mai adecvată imagine de care este plin*", iar o înlăturare a „*acestor imagini fundamentale nu se poate admite fără părăsirea creştinismului*"(p. 366).

Cele mai multe studii iconologice dogmatico-spirituale scrise după cercetările părintelui D. Stăniloae, depind într-o oarecare măsură, ca structură şi conţinut de ele. Două referate susţinute sub îndrumarea Pr. Prof. D. Stăniloae, constituie încercări apreciabile de sistematizare a teologiei icoanei[59]. N.V. Stănescu analizează concentrat icoana ca reprezentare a lumii dumnezeieşti (p. 245-246); Întruparea Cuvântului, temei pentru posibilitatea icoanei (p. 246-249); conţinutul icoanei-omul îndumnezeit (p. 249-252); sensul eshatologic al icoanei, cu accent pe lumină, ca simbol al sfinţeniei (p. 252-254); iconograf şi iconografie (p. 255-257); icoanele privite interconfesional (p. 257-261), iar Dumitru Ichim explică temeiurile icoanei în Revelaţia divină (p. 444-447); învăţătura ortodoxă despre sfintele icoane: de la simbol la icoană; omul-chipul lui Dumnezeu; Întruparea ca temei al icoanei; icoanele – locul prezenţei spirituale prin energia lui Dumnezeu şi închinarea relativă adusă lor (p. 447-450); lucrarea lui Dumnezeu prin icoane şi prin semnele văzute (p. 451).

Ca abordare diferită şi reflecţie spirituală se distinge în cugetarea teologică românească un studiu din 1972[60], semnat de părintele dr. Ilie Moldovan, ulterior profesor de Morală la Facultatea de Teologie din Sibiu. Părintele Moldovan observa într-un mod original şi înnoitor, că icoana este o „*operă a Sfântului Duh*" (p. 898) şi un „*organ*" al Lui (p. 905), al cărei sens suprem „*îl formează frumuseţea duhovnicească*" (p. 898), aceste intuiţii şi constatări ale sale meritând a fi continuate, pentru a fi mai bine evidenţiată relaţia dintre iconologie şi pnevmatologie. Autorul analizează caracterul istoric şi cel simbolic al icoanei (p. 899-900), cel tradiţional-canonic al icoanei (p. 900-901), stihial trasfigurat al icoanei (p. 901-902), dogmatic propriu-zis al icoanei-revelaţia prin artă (p. 902-904) şi sensul liturgic-educativ al icoanei (p. 904-905).

O altă încercare de sistematizare a iconologiei aparţine Pr. Prof. Nicolae Chifăr, care în studiul: *Icoana- teologie în culori şi expresie a realităţii Întrupării lui Hristos*[61],

[59] Magistrand N.V. Stănescu, „Sensul ortodox al icoanei", în *O*, nr. 2, 1956, p. 245-261; Doctorand Dumitru Ichim, „Învăţătura ortodoxă despre Sfintele icoane", în *ST*, nr. 5-6, 1970, p. 444-451.

[60] Pr. Ilie D. Moldovan, „Cu privire la icoanele ortodoxe", în *MA*, nr. 11-12, 1972, p. 898-905.

[61] În *Teologie şi Viaţă*, nr. 10-12, 1995, p. 105-125; uşor modificat, acest studiu va fi retipărit în vol. *Studii Istorice*, Editura Univ. „Lucian Blaga", Sibiu, 2005, cu titlul: „Iconologia patristică a secolului VIII reflectată în dezbaterile şi definiţia dogmatică a Sinodului VII ecumenic de la Niceea", p. 181-193. Pentru fundamentele dogmatice ale icoanei, a se vedea şi studiul Pr. dr. G. Remete, „Temeiuri dogmatice pentru cinstirea Sfintelor Icoane", în *Credinţa Ortodoxă*, nr. 2, 1999, p. 25-45.

tatează secvenţial următoarele aspecte: icoana-teologie în culori (p. 105-108); definirea icoanei (p. 108); sfânt şi profan-icoană şi idol (p. 109-110); eliberarea de idolatrie prin Întruparea lui Hristos (p. 110-111); fundamentarea zugrăvirii icoanelor pe Întruparea lui Hristos (p. 111-113); diferenţa dintre adorarea lui Dumnezeu şi cinstirea icoanelor (p. 113-115); asemănarea dintre cuvânt-auzire şi icoană-vedere (p. 115-116); scopul cinstirii icoanelor (p. 116-117); cultul icoanelor ca parte a Tradiţiei apostolice (p. 117-120); circumscrierea-element fundamental pentru iconografie (p. 120-121); relaţia icoană-prototip (p. 122-123); relaţia icoană-persoană (p. 123-125).

Alte abordări de iconologie dogmatico-spirituală, vizează relaţia dintre imagine şi cuvânt[62], semnificaţia Învierii în evaluarea icoanei şi a Liturghiei cuvântului (accentuează misterul feţei lui Hristos ca teologie a frumuseţii, chip, icoană cuvântătoare, fiinţa icoanei, relaţia icoană-cuvânt)[63].

O interesantă, dar insuficient dezvoltată meditaţie despre caracterul chenotic al icoanei[64], semnată de Pr. Mihai Ovidiu Ciobotarul, surprinde cu fineţe relaţia dintre smerenia Mântuitorului Iisus Hristos şi icoană, încât folosind o inspirată metaforă, scrie, că în icoană *„smerenia Domnului se mută de pe lemnul Crucii pe lemnul icoanei"* (p. 100).

Teza de doctorat a părintelui Theodor Damian: *Implicaţiile spirituale ale teologiei icoanei*[65], este o aşteptată şi apreciabilă sinteză a fundamentelor dogmatico-teologice ale icoanei, realizată pe baza unei ample bibliografii moderne. Un puternic accent este pus pe redescoperirea icoanei în lumea contemporană post-modernă, dominată de nihilism, secularizare, spirit de posesiune şi fragmentare (p. 13-56). Temeiurile biblice (p. 57-67) şi hristologice ale icoanei (p. 68-117), formează cadrul teologic al spiritualităţii icoanei, văzută ca revelaţie şi participare la viaţa divină (p. 121-167) şi în dimensiunea ei liturgică şi eshatologică (p. 168-186).

Una din cele mai importante contribuţii la adâncirea reflecţiei iconologice dogmatico-spirituale în teologia românească, aparţine Părintelui Prof. dr. Ioan I. Ică jr. În două studii de referinţă prin complexitate şi varietatea dimensiunilor cercetate, e continuată, din alte laturi şi direcţii, reflecţia părintelui Dumitru Stăniloae despre faţa lui Hristos ca izvor al tuturor feţelor, a cărei taină bogată în înţelesuri, se revelează treptat.

---

[62] Pr. prof. dr. Aurel Jivi, „Imagine şi cuvânt în tradiţia ortodoxă", *Anuarul*, serie nouă, Editura Universităţii „Lucian Blaga", Sibiu, III (XXVIII), Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna", 2002-2003, p. 110-119.

[63] Asist. drd. Maria-Otilia Oprea, „Semnificaţia morală a învierii în evaluarea icoanei şi a Liturghiei cuvântului în Ortodoxie", în *Anuarul* serie nouă, Universitatea „Lucian Blaga", Sibiu, III(XXVIII), Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna", 2002-2003, p. 282-306.

[64] Pr. Mihai Ovidiu Ciobotaru, „Caracterul chenotic al icoanei", în *Teologie şi Viaţă*, nr. 1-4, 2002, p. 99-101. Pentru spiritualitatea icoanei, a se vedea şi studiile: Pr.Leonte Constantin, „Spiritualitatea ortoodoxă reflectată în cultul sfintelor icoane", *Cronica Romanului*, nr. 1, 1089, p. 240-255; Serghei Papuc, „Icoana, asceză a privirii şi teologie a prezenţei lui Dumnezeu", *Legea Românească*, nr. 3, 2001, p. 15-18.

[65] Editura EIKON, Cluj-Napoca, 2003.

În studiul „*Faţa eshatologic-apocaliptică a lui Hristos în Tradiţia Răsăriteană*”[66], Părintele Profesor Ioan I. Ică jr. surprinde o interesantă triadă eclezial-liturgică, care-L descoperă mai profund pe Domnul nostru Iisus Hristos în înfăţişarea Sa iconică: Cuvânt-Trup-Faţă, „*fac prezente în chip real revelaţia mântuitoare a Pesoanei divino-umane a lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat şi capul Trupului mistic al Bisericii*” (p. 106). Icoana mediază accesul la Faţa lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu, reprezentarea Sa iconică fiind o „întrupare în icoană”. De la imaginile nefăcute de mână omenească - *acheiropoietos* ale lui Hristos Dumnezeu, Sfântul Giulgiu/Mandylion, care n-au fost receptate ca icoane, Tradiţia răsăriteană, mişcându-se de la relicvă la icoană (p. 107), a consacrat în icoană umanitatea transfigurată a lui Hristos, a Maicii Domnului şi a sfinţilor, din care iradiază lumina necreată a Sfintei Treimi.

Faţa eshatologică a lui Hristos cel înviat fiind biblic atestată în Apocalipsă, autorul descoperă o altă triadă, revelatoare a semnificaţiei Feţei lui Hristos: Apocalipsă-Liturghie-Faţă eshatologică (p. 109). Făcând un concentrat excurs în arta bizantină, rusească şi românească, Părintele Ioan I. Ică jr. explică relaţia dintre icoană/faţă-lumină, iconografie-spiritualitate isihastă (p. 112-115), observând că în iconografia iconostasului, în special în icoana Deisis, este reprezentat Hristos eshatologic, *o erchomenos*. Centralitatea icoanei Deisis în iconostas, relevă spiritualitatea ihihastă, ca mediu în care a fost concepută, şi deci, relaţia dogmă-isihasm-icoană (p. 120). Iconografia ca „*întipărire a luminii şi scriere cu lumină*” (p. 107) este reflexul luminii necreate, taborice a Schimbării la Faţă a Mântuitorului Iisus Hristos, răsfrântă în sfinţi prin viaţa lor isihastă de rugăciune, asceză şi mistică.

Reluând dezbaterea contemporană dintre Întrupare şi sofiologie, Părintele Ică jr. consideră că reprezentabilitatea figurii apocaliptice şi simbolico-eshatologice a lui Hristos, deşi, îşi poate afla fundamentarea teologică în intuiţiile lui Bulgakov despre autenticitate icoanelor simbolice şi eshatologice neicarnaţionale, are însă, drept cheie hermeneutică nu sofiologia, ci isihasmul, ca mediu spiritual ce a generat-o (p. 119-120). Studiul se încheie cu o incitantă temă de reflecţie: originea isihasmului, autorul opinând că isihasmul a apărut odată cu creştinismul (p. 121).

În cel de-al doilea studiu închinat Feţei lui Hristos[67], Părintele Profesor Ioan I. Ică jr., contextualizând mai întâi problematica iconoclastă (p. 87-94), evidenţiază semnificaţiile teologice ale unor imne dedicate Sinodului VII, preluate din celebrarea Sinodului I, din care poate fi dedusă ideea că „*venerarea icoanelor şi misterul Feţei Sfinte a lui Iisus aduce cu sine pentru Biserică şi creştini un fel de sabat mistic al credinţei*” (p. 95). Relaţia decisivă dintre faţă, imagine, lumină, desprinsă din texte

---

[66] În *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, XLIV, 1-2, 1999, p. 106-121; reeditat în *Studii de spiritualitate ortodoxă*, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 125-138.

[67] Diac. prof. univ. dr. Ioan I. Ică jr., „Misterul Feţei lui Hristos în Tradiţia Ortodoxă eikon-prosopon-icoană. Memoria istorică şi liturgică a investirii unei Tradiţii: Sinodul VII Ecumenic”, în *Studii de spiritualitate ortodoxă*, p. 107-123; reeditat în: *Omagiu Părintelui academician Dumitru Popescu*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2005, p. 87-109; (în text paginile sunt citate după studiul reeditat).

biblice cheie (relaţia faţa lui Dumnezeu-lumină în Vechiul Testament, Ps.4, 7; 88, 16; 89, 17; în Noul Testament, „faţa lui Dumnezeu" se vede pe faţa umană a lui Hristos, căci cine L-a văzut pe Fiul, L-a văzut pe Tatăl (In. 14, 9), reliefează ideea că *„Adevărul Feţei umane văzute a lui Hristos şi a sfinţilor Lui se descoperă numai în lumina Icoanei divine nevăzute a cărei oglindă devin*" (p. 96).

Relaţia dintre hristologie, iconologie şi pnevmatologie, evidenţiază implicaţiile lor spiritual-antropologice: *„Harul Duhului Sfânt scrie cu lumină (photo-graphein) pe faţa umană „descoperită" la rugăciune (cf. Lc 9, 29)"imaginea" nevăzută a lui Dumnezeu transformând pe sfinţi în oglinzi mistice sau icoane vii ale lui Hristos (...)*" (p. 98).

Este reluată reflecţia asupra sensului Tradiţiei orientale, de la acheiropoietă la icoană (istoricul şi reevaluarea semnificaţiei spirituale a Sfântului Mandilion /Giulgiu) (p. 99/107), concluzia fiind că *„icoana este modul în care Tradiţia orientală bizantină a înţeles să perpetueze memoria Sfintei Feţe a lui Iisus, Imaginea văzută a Dumnezeului nevăzut*"(p. 107).

O prezentare istorică a Sfintei Mahrame, cu implicaţiile ei spirituale în viaţa creştină, poate fi întâlnită şi în articolul *„Sfânta Mahramă*"[68] scris de PS dr. Casian Crăciun, episcop al Dunării de Jos şi profesor de Liturgică şi Spiritualitate la Facultatea de Teologie din Galaţi. Icoana contribuie la curăţirea şi luminarea sufletească într-o lume „vădit iconoclastă", situarea în faţa ei, determinându-ne *„să ne obişnuim cu adevăratul chip tămăduitor şi plin de lumina şi harul lui Dumnezeu, care să ne lumineze propriul chip*" (p. 2). Icoana este una din consecinţele Întrupării Domnului şi un dar spiritual făcut de Dumnezeu oamenilor, în vederea apropierii şi pe această cale de El. Îndepărtarea de lumea icoanei produce simultan o îndepărtare de Dumnezeu şi de semeni, rugăciunea la icoană fiind cea care ne vindecă de iadul neputinţei de a ne vedea „faţă către faţă" sau de a ne vedea bine şi buni unii pe alţii (p. 2).

În sensul perspectivei inverse florenskiene, PS Casian surprinde relaţia dialogică, reciprocă, stabilită prin rugăciune între închinător şi icoană: *„Cum privim sfintele icoane, aşa ne privesc şi ele pe noi*" (p. 95); *„Mântuitorul ne-a lăsat chipul Lui, privirea Lui. Domnul ne priveşte şi ne lasă să-L privim, iar prin aceasta ne împărtăşeşte de vederea Lui, ca prin vederea ochilor Săi, să vedem dincolo de ochi, „ceea ce ochiul n-a văzut". Adică infinit mai mult. Acesta este în Ortodoxie, sensul profund al icoanei*" (p. 96).[69]

Relativ echivalentă epistemologic cu funcţia cuvântului, icoana vorbeşte în limbajul culorii şi al nuanţelor luminii despre acelaşi conţinut mântuitor al credinţei creştine aflat în Sfânta Scriptură şi mărturisit în diferite moduri. Spre deodebire de dogma transmisă prin cuvânt, icoana scrie aceeaşi dogmă cu lumină (diac. *Ioan I. Ică jr.*)

---

[68] PS Episcop Dr. Casian Crăciun, „Sfânta Mahramă", în *Călăuză Ortodoxă*, Galaţi, nr. 113, 1998, p. 2-3.

[69] Idem, „Şi am văzut slava Lui", în *Mreaja cuvântului*, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galaţi, 2004, p. 88-97.

întru vizualizare lăuntrică. Două vederi ne solicită situarea în faţa icoanei: exterioară şi interioară, catafatică şi apofatică. Coborârea prin catafatic spre apofaticul icoanei eschivalează cu urcarea către persoana reprezentată în ea. E o provocare la unire mistică. Mistica icoanei e un alt tropos de realizare spirituală, prin rugăciune şi contemplaţie. Depăşind imaginea văzută, ajungem, contemplativ, la unirea cu persoana care ne priveşte, chemându-ne din şi de dincolo de icoană. E o chemare a celor ce se aseamănă prin chip, tinzând spre asemănarea *kata harin*, o dinamică a chipurilor spre Chipul din care provin.

4. STUDII ICONOLOGICE LITURGICE ŞI CATEHETICE

Studiile iconologice liturgice explică valoarea duhovnicească şi sensurile icoanei în Biserică şi cult, dintre care cel mai important este cel haric, iar cele catehetice evidenţiază rulul didactico-instructiv al icoanei.

O consistentă lucrare despre cinstire sfintelor icoane, a fost scrisă în 1937 de Pr. Constantin Beldie, reliefându-i componenta apologetică[70]. D.I. Belu, în studiul *Despre Icoana Ortodoxă*[71], înfăţişează temeiurile folosirii icoanei ca obiect de cult, acestea fiind: trebuinţa de concret a firii omeneşti (p. 643), sensul ei de a fi „învăţătură pictată" sau „tălmăcirea, prin chipul sfântului, a marilor adevăruri creştine" (p. 645) şi funcţia sa de mijloc haric (p. 646-648).

Considerat a fi un mic tratat de teologia icoanelor, studiul din 1952, *Teologia Icoanelor*[72], al Pr.Prof. Ene Branişte, despre valenţele liturgice ale icoanei, este unul de referinţă în teologia românească. Pornind de la prezentarea principalelor izvoare ale teologiei icoanelor (p. 175-178), părintele Ene Branişte explică noţiunea de icoană (p. 178-180), deosebirea dintre idol şi icoană (p. 180-181), raţiunea existenţei icoanei (181), posibilitatea zugrăvirii lui Dumnezeu şi a îngerilor (p. 182-183), legitimitatea întrebuinţări icoanelor (p. 183-184), importanţa icoanelor în viaţa religios-morală:rolul didactic, educativ, şi simbolic (p. 184-191), cinstirea şi legitimitatea cultului icoanelor (p. 191-197), sfinţenia icoanelor-icoana ca obiect de cult (p. 197-200).

Icoana devine obiect de cult când este cinstită prin închinare şi rugăciune (p. 191), cultul icoanelor întemeindu-se pe natura iconică a omului şi pe Întruparea Fiului lui Dumnezeu Iisus Hristos. Spre deosebire de tradiţia apuseană, în cea răsăriteană, s-a acordat icoanelor o importanţă şi eficacitate quasi-sacramentală, deosebindu-se astfel radical de tabloul religios (p. 197). În opinia Pr. Prof. Ene Branişte, sfinţenia icoanelor decurge din două aspecte: din relaţia cu prototipul şi din sfinţirea lor. Bine venită este precizarea adusă în privinţa binecuvântării şi slujbei de sfinţire a icoanelor,

---

[70] Pr. Constantin P. Beldie, *Cultul Sfintelor Icoane. Studiu aplogetic*, Bârlad, 1937.

[71] D. I. Belu, „Despre Icoana Ortodoxă", în *BOR*, nr. 11-12, 1941, p. 643-655.

[72] Pr. Prof. Ene Branişte, „Teologia Icoanelor", în *ST*, nr. 3-4, 1952, p. 175-200.

[73] Vasile, Episcopul Oradiei, „Sensul şi menirea icoanelor în cultul ortodox", în *MB*, nr. 7-9, 1971, p. 381-387.

această practică nefiind admisă în Biserica greacă, care se bazează pe faptul că nu e recomandată de Sinodul VII Ecumenic, ea fiind o inovaţie târzie, de inspiraţie apuseană, ci numai de Biserica rusă şi română (p. 198). În viziunea autorului, efectele taumaturgice ale icoanelor se întemeiază atât pe puterea prototipurilor, cât şi pe slujba sfinţirii lor, care le împrumută caracter sacru (p. 199).

Sensul şi menirea icoanelor în cult, a fost relevat şi de episcopul Vasile al Oradiei[73], pornind de la consideraţiile iconologice ale teologului rus Leonid Uspensky din cartea: *Essai sur la Théologie de l'Icône dans l'Eglise Orthodoxe*, Seuil, Paris 1960. Pentru români, autorul consideră că icoanele au fost un mod de mărturisire a credinţei şi de unitate spirituală în decursul istoriei (p. 378).

Cintirea şi cultul sfintelor icoane au fost studiate în multiplele lor implicaţii spirituale, educative şi formative (Pr. Prof. Dr. Al. Moisiu, Ioan Sauca, Pr. Ilie Brătan, Pr. prof. Nic. Petrescu, Pr. dr. Dumitru Megheşan)[74], observându-se în câteva studii încercarea de aprofundare a unor aspecte mai puţin evidenţiate, precum : funcţia eshatologică a icoanei şi privirea ei ca taină (Pr. C. Buzdugan)[75], identitatea mesajului evanghelic transmis prin icoană şi importanţa sa ecumenică (Episcop-vicar Pimen Suceveanul)[76], aspectele misionare ale cultului sfintelor icoane (Pr. lect. Ioan Mihălţan)[77]şi relaţia dintre icoană şi Liturghie (Pr. dr. Ioan Dură, Pr. dr. Ilie Moldovan)[78].

De referinţă, în privinţa cercetărilor de de iconologie liturgică rămân şi studiile Pr. Dumitru Stăniloae, unde aprofundează relaţia spirituală dintre dogmă, icoană şi cult[79].

Importanţa catehetică a sfintelor icoane a fost de asemenea cercetată în lucrări speciale (Pr. Ion Răduţ, Pr. Dr. Ilie Ivan, Arhid. prof. Ioasaf Ganea, Pr. dr. Dumitru Vanca)[80], care au vizat similaritatea funcţiei catehetice a icoanei cu cea a Sfintei Scripturi

---

[74] Pr. Prof. Dr. Al. Moisiu, „Cinstirea Sfintelor Icoane în cultul ortodox", în *MA*, nr. 9-10, 1975, p. 588-594; Ioan Sauca, „Cinstirea Sfintelor Icoane", în *MB*, nr. 4-6, 1977, p. 308-319; Pr. Ilie D. Brătan, „Sfintele icoane", în *MO*, nr. 7-9, 1977, p. 574-580; Pr. prof. Nic. Petrescu, „Cinstirea Sfintelor Icoane", în *MO*, nr. 7-9, 1981, p. 434-439; Pr. dr. Dumitru Megheşan, „Cultul Sfintelor Icoane", (I), în *MB*, nr. 3, 1987, p. 35-43; partea a II-a în *MB*, nr. 4, 1987, p. 25-33.

[75] Pr. C. Buzdugan, „Învăţătura ortodoxă despre cinstirea sfintelor icoane", în *MMS*, nr. 1-2, 1974, p. 82-96.

[76] Pimen Suceveanul, Episcop-vicar, „Învăţătura ortodoxă despre icoană", în *MMS*, nr. 5, 1987, p. 83-91.

[77] Pr. lect. Ioan Mihălţan, „Aspecte misionare privind cultul icoanelor", în *MMS*, nr. 5, 1987, p. 92-101.

[78] Pr. Dr. Ioan Dură, „Icoană şi Liturghie", în *O*, nr. 2, 1982, p. 84-89; Pr. Conf. Ilie Moldovan, „Sfânta Liturghie ca icoană a Împărăţiei lui Dumnezeu şi însemnătatea ei în viaţa religios-morală a creştinului ortodox", în *O*, nr. 2, 1982, p. 99-120.

[79] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Consideraţii în legătură cu Sfintele Icoane", *Gândirea*, 1942, Idem, „Icoanele în cultul Ortodox"; Idem, „Icoanele din Biserică, reprezentare vizibilă a dreptei credinţe...", *supra*, nota 56.

[80] Pr. Ion Răduţ, „Valoarea catehetică a Sfintelor icoane în Biserica Ortodoxă", în *MO*, nr. 3-6, 1980, p. 429-435; Pr. Dr. Ilie Ivan, „Icoana–mijloc de propovăduire a Evangheliei, de apărare şi de întărire a dreptei credinţe", în *MO*, nr. 5-6, 1999, p. 63-74; Pr. drd. Dumitru Vanca, „Icoana şi cateheza în Biserică până la apariţia iconoclasmului", în *Credinţa Ortodoxă*, nr. 1-2, 1998, p. 64-84; acelaşi studiu reluat şi modificat: „Icoana ca expresie a catehezei Bisericii (până la apariţia iconoclasmului)", în *Credinţa Ortodoxă*, nr. 3-4, 1998, p. 152-175; „Teologia icoanelor în disputa iconoclastă (rolul catehetic, latreutic şi harismatic)", în *Credinţa Ortodoxă*, nr. 1, 1999, p. 107-123.

şi a Sfintei Liturghii, forţa icoanei de a dezvălui noi dimensiuni ale adevărurilor revelate, contribuind astfel la aprofundarea lor, şi capacitatea sa de mijlocire a unei cunoaşteri contemplative luminate. Cateheza prin icoană are ca sens superior anabaza spirituală a creştinului, prin relaţia directă stabilită în rugăciune, cu persoana reprezentată.

Dintre abordările omiletice, câteva predici se disting prin reflexivitate spirituală şi stil (Pr. Orest Buzoianu, Pr. Gh. Cotoşman, Diac. Prof. Dr. I. Zăgrean, Pr. Prof. Gh. I. Moisescu, Diac. Petru I. David, Pr. prof. Mircea Păcurariu, PS. Casian Crăciun)[81].

Deşi comunismul a fost o ideologie atee, declarată şi persecutoare a religiei creştine, promovând iconoclasmul, am întâlnit, surprinzător, câteva afirmaţii gratuite, contradictorii şi de-a dreptul jenante chiar într-o predică la Duminica Ortodoxiei[82] : *„trăim în deplină libertate religioasă"*; la noi în ţară *"Nimeni nu se amestecă în învăţătura şi rânduielile noastre bisericeşti, nu porunceşte nimănui cum să se închine lui Dumnezeu, nu prigoneşte pe nimeni pentru credinţa sa religioasă, aşa cum s-a întâmplat în timpul iconoclasmului(...)"*, *„Noi avem pace religioasă în ţară"* (p. 238).

Ca o încununare a studiilor catehetice despre cintirea sfintelor icoane în teologia românească, se înscrie remarcabila teză de doctorat a Pr. Dr. Dumitru Vanca, *Icoană şi cateheză*[83], publicată în 2005, în care sunt abordate toate valenţele catehetice ale icoanei, în raport cu Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie, cu Sfânta Liturghie şi spiritualitatea, accentuându-se importanţa sa catehetică în lumea contemporană, aflată sub hegemonia vizualului şi tot mai mult asaltată de imagini stricătoare de suflet.

4.1. Iconologie şi iconografie

Deşi nu face parte din sfera iconologiei, iconografia creştină, a fost cercetată nu doar sub aspect artistic, estetic şi didactic, ci şi teologic, acesta fiind sensul ei fundamental. Relaţia dintre iconologie şi iconografie este una de dependenţă, iconologia fiind fundamentarea teologică a icoanelor ca obiecte de cult, studiate sub aspectul realizării artistice de iconografie[84]. Câteva importante studii de teologie iconografică, scot în lumină elemente de doctrină, liturgică şi spiritualitate a icoanei.

În 1948, părintele arhimandrit şi iconar Sofian Boghiu, vieţuitor la Mănăstirea Sfântul Antim din Bucureşti, susţinea ca teză de licenţă, lucrarea: *Chipul Mântuitorului*

---

[81] Pr. Orest Buzoianu, „Cuvânt la Duminica Ortodoxiei", în *GB*, nr. 1, 1953, p. 7-10; Pr. Gh. Cotoşman, „Duminica Ortodoxiei", în *MB*, nr. 1-3, 19957, p. 18-24; Diac. prof. dr. I. Zăgrean, „Duminica Ortodoxiei", în *MB*, nr. 4-7, 1957, p.84-87; Pr. Prof. Gh. I. Moisescu, „La Duminica Ortodoxiei", în *GB*, nr. 3, 1958, p. 207-210; Diac. Petru I. David, „Despre cel de-al VII-lea Sinod Ecumenic (787). Duminica XXI după Rusalii", în *MO*, nr. 7-9, 1981, p. 439-441; Pr. prof. Mircea Păcurariu, „Predică la Duminica Ortodoxiei", în *MA*, nr. 3-4, 1985, p. 215-219; PS Casian C., „Şi am văzut slava Lui", *supra*, nota 69.

[82] Pr. Dr. Iftodi Leon, „Cinstirea sfintelor icoane. Predică la Duminica Ortodoxiei", în *MO*, nr. 3-4, 1975, p. 235-238.

[83] Pr. dr. Dumitru Vanca, *Icoană şi Cateheză*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2005.

[84] Pr. prof. Ene Branişte, „Iconografia creştină ca disciplină de studiu şi cercetare", în *ST*, nr. 5-6, 1962, p. 335-336.

în iconografie[85], unde analiza reprezentarea Sa iconică, dintr-o viziune comparatistă între arta occidentală şi iconografia răsăriteană, începând cu sec.al IV-lea, până în sec. al XIV-lea.

Într-un remarcabil studiu din 1965, Pr. prof. dr. Milan Şesan[86], făcea cu acribie istoricul iconografiei creştine, dezvoltate sub influenţa şi dependent de dogmele promulgate la Sinoadele ecumenice, evidenţiind relaţia dintre reprezentarea iconografică şi dogmă. De la începutul creştinismului până în secolul isihast al XIV-lea, iconografia s-a dezvoltat în stânsă legătură cu teologia, exprimând-o prin culoare.

Relaţia iconografie-dogmă este cercetată de drd. Dumitru Ichim[87] şi Pr. prof. Dumitru Stăniloae[88], D. Ichim studiind icoana ca loc al unei prezenţe harice şi iconografia Mănăstirii Voroneţ, descoperă *„o adevărată Sfântă Scriptură, care ne grăieşte prin linii şi culori învăţătura sfântă a mântuirii"* (p. 936). Pr. prof. D.Stăniloae reflectează asupra bogatului conţinut al picturii bizantine, care-i mediază închinătorului întâlnirea cu transcendenţa dumnezeiască, prezentă prin energiile necreate (p. 176). Pornind de la această consideraţie, teologul român analizează pictura de excepţie realizată de pictorul monah Gheorghe Ciobanu între anii 1980-1983, în biserica Sfântul Ioan Botezătorul din Ferentari, Bucureşti (p. 178-184).

Ideea iconografiei ca revelatoare a teologiei şi istoriei mântuirii este întâlnită în studii semnate de: Pr. Drd. St. V. Vasiliu[89], PS Casian Crăciun[90] şi episcopul Vasile Târgovişteanul[91]. Anca Vasiliu[92] ne propune o interpretare spirituală şi teologico-filosofică a frescelor exterioare ale mănăstirilor din Moldova. Tot despre *le cas moldave*[93], Anca Vasiliu va scrie într-un studiu despre spaţiul iconic al rugăciunii, cu referire la programul iconografic al Mănăstirii Neamţ, iar ieromonahul Luca Diaconu realizează o exegeză duhovnicească a iconografiei şi în special a icoanei făcătoare de minuni a Maicii Domnului din naosul bisericii aceleiaşi Mănăstiri Neamţ[94]. Despre izvoarele

[85] Editura Bizantină, Bucureşti, 2001.

[86] Pr. Prof. M. Şesan, „Din istoricul iconografiei ortodoxe până în secolul XIV", în *MMS*, nr. 3-4, 1965, p. 163-172; a se vedea şi studiul Drd. Mihai D. Radu, „Icoanele în istoria artei bisericeşti şi a cultului creştin ortodox", în *ST*, nr. 5-6, 1975, p. 422-435.

[87] Doctorand Dumitru Ichim, „Conţinutul dogmatic al iconografiei bizantine", în *GB*, nr. 9-10, 1970, p. 935-945.

[88] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, „O pictură bisericească contemporană, un comentar îmbogăţit al dogmelor ortodoxe", în *BOR*, nr. 3-4, 1983, p. 176-184.

[89] Pr. Drd. St.Vlăduţ Vasiliu, „Sinoadele în cultul şi iconografia Bisericii Ortodoxe", în *ST*, nr. 9-10, 1973.

[90] Arhim. Dr. Casian Crăciun, „Sinodul VII Ecumenic în spiritualitatea şi iconografia Bisericii Ortodoxe Române", în *MA*, nr. 6, 1987, p. 41-48, retipărit în *Poarta cerului*, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galaţi, 1999; Idem, *Bunavestire în iconografie şi în cult*, Editura Episcopiei Dunării de Jos, 1999.

[91] Dr. Vasile Costin, Arhiepiscopul Târgoviştei, *Semnificaţia icoanei bizantine în Ortodoxie*, Arhiep.Târgoviştei, 1997.

[92] Anca Vasiliu, *Les monasteres de Moldavie XIV-XVI siecles. Les architectures de l'image*, Bucureşti-Paris-Milano, 1988.

[93] Anca Vasiliu, „L espace iconique de la prière", în *Contacts* (181), 1998, p. 61.

[94] Ierom. Luca Diaconu, „Icoana, ochiul lui Dumnezeu spre lume şi fereastra sufletului spre cer", în *Teologie şi Viaţă*, nr. 1-3, 1991, p. 96-102.

patristice ale iconografiei, a scris în mod remarcabil Adrian Matei Alexandrescu[95], iar temeiurile sale biblice au fost cercetate de Pr. Prof. Dr. Petre Semen[96], de la Facultatea de Teologie din Iaşi. Iconografia ca izvor al omiletic a fost studiată de Pr. Drd. Ioan Ioanicescu[97], iar criteriile ei de clasificare (etnic,tehnic şi al suportului) au fost expuse de lect. dr. D. N. Zaharia[98].

Reflecţii despre spiritualitatea iconografiei creştine pot fi întâlnite şi în numărul consacrat teologiei icoanei şi artei sacre, al revistei *Epifania*[99]. Costion Nicolescu scrie despre lumina icoanelor ca semn al harului ce se comunică celor ce le contemplă, şi de chipul lui Hristos *„ca suport al luminii spirituale răsfrânte pe chipurile sfinţilor din care ne putem împărtăşi prin rugăciune şi viaţă curată"* (p. 3), iar Protosinghelul Ioan, despre relaţia spirituală dintre zugravi şi arta iconografică (p. 3).

5. STUDII CANONICE DESPRE SFINTELE ICOANE

Canoanele Bisericii Ortodoxe constituie o importantă coordonată a Tradiţiei răsăritene, reglementând latura practică şi organizatorică a vieţii eclesiale. În privinţa sfintelor icoane, tradiţia canonică cuprinde câteva legiferări, începând cu secolul al IV-lea.

În teologia românească există extrem de puţine studii despre icoane în cadrul tradiţiei canonice. Cea mai veche lucrare unde întâlnim consideraţii despre sfintele icoane din perspectivă canonică, este o teză de licenţă din 1906 avându-l ca autor pe Grigorie Costea[100]. Canoanele Sinodului VII Ecumenic, între care şi cele referitoare la cultul icoanelor, 7 şi 9 sunt explicate pornind de la comentariile marilor canonişti bizantini, Ioan Zonaras şi Theodor Balsamon.

Despre cultul icoanelor sub aspect canonic, rămâne ca studiu de referinţă în teologia românească, lucrarea Pr. asist. dr. Nicolae Dură, *Teologia icoanelor în lumina tradiţiei dogmatice şi canonice ortodoxe*[101], datorită structurii şi conţinutului bogat documentat. Prezentând întâi tradiţia dogmatică despre cultul sfintelor icoane, Pr. prof. dr. N. Dură continuă cu cea canonsică. Canonul 36 de la Sinodul de la Elvira

[95] Drd. Adrian Alexandrescu, „Izvoare ale iconografiei în scrierile părinţilor Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul şi Gherman Patriarhul", în *ST*, nr. 4, 1990, p. 71-84; Idem, *Icoana în iconomia mântuirii. Erminia picturii bizantine şi arta creştină eclezială*, (Teză de doctorat), în *ST*, nr. 3-4, 1998, p. 10-85, despre iconologie, p. 66-77.

[96] Pr. Prof. Dr. Petre Semen, „Temeiuri scripturistice ale iconografiei bizantine", în *Teologie şi Viaţă*, nr. 1-6, 2000, p. 99-111; Pr. Petre Semen, Pr. Nicolae Chifăr, *Icoana, teologie în imagini*, Editura Corson, Iaşi, 1999.

[97] Pr. Drd. Ioan Ioanicescu, „Iconografia creştină ortodoxă ca izvor omiletic", în *MO*, nr. 1-3, 1978, p. 98-105.

[98] Lect. Dr. D. N. Zaharia, „Criterii de clasificare a iconografiei ortodoxe româneşti din patrimoniu", în *Teologie şi Viaţă*, nr. 1-4, 2002, p. 87-97.

[99] *Epifania*, Alba-Iulia, nr. 8, 1997.

[100] Grigorie Costea, *Sinodul VII Ecumenic. Din punct de vedere canonic*, Bucureşti, 1906.

[101] În *O*, nr. 1, 1982, p. 55-83.

interzicea pictura în biserici, pentru a nu fi profanată de păgâni (p. 69), iar canonul 21 al Sinodului ținut la Gangra în 340 întărea dispozițiile referitoare la tradiția apostolică din care nu lipseau reprezentările iconografice (p. 69). Canoanele 82 și 100 de la Sinodul Trulan din 692, interziceau redarea simbolică a Fiului lui Dumnezeu, recomandând-o pe cea personalistă, ca urmare a Întrupării Lui (p. 70). La Sinodul al VII-lea ecumenic s-a legiferat, prin canoanele 7 și 9, obligativitatea cinstirii sfintelor icoane, împreună cu sfintele moaște și antimise (p. 72-73).

Scurte precizări despre canoanele referitoare la sfintele icoane în cadrul Sinodului VII ecumenic, a formulat și arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, în studiul: *Importanța și actualitatea hotărârilor Sinodului VII Ecumenic de la Niceea (787)*[102], iar scurte comentarii la canoanele deja amintite, pot fi găsite în cartea: *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, tipărită la Sibiu în 1993, al cărei autor este.

6. STUDII ICONOLOGICE ROMÂNEȘTI PE PLAN ECUMENIC

Iconologia s-a numărat de mai multe ori printre temele de interes ecumenic, interortodox și interconfesional. Prezența românească, la câteva congrese și seminarii internaționale având ca generic teologia icoanelor, a contribuit la cunoașterea pe plan ecumenic a reflecției românești despre sfintele icoane.

Cu ocazia sărbătoririi a 1200 de ani de la Sinodul VII E cumenic, în anul 1987, au avut loc în Europa importante simpozioane internaționale, la care au participat și teologi români.

La congresul de la Istanbul organizat de Patriarhia Ecumenică și Societas internationalis historiae conciliorum investigandae, organizat între 10-18 octombrie 1987, din delegația românească care a participat, patru teologi au susținut referate: ÎPS Antonie Plămădeală, *Teologia icoanelor pe sticlă din Transilvania*; PS Episcop Dr. Vasile Costin, *Teologia icoanelor în imnele Sf. Ioan Damaschin;* Arhid. Dr. Constantin Voicu, *Sf. Ioan Damaschinul ca pregătitor al hotărârilor dogmatice ale sinodului VII ecumenic*; dr. Emilian Popescu, *Despre organizarea bisericească a Peninsului Balcanice în sinodul al VII-lea de la Niceea*[103].

La al VIII-lea Seminar teologic internațional de la Chambesy- Geneva, Elveția, organizat între 27 aprilie-10 mai 1987, având ca temă generală de dezbatere: *Icoana în teologie și artă*, din partea Bisericii Ortodoxe Române a participat profesorul Dumitru Popescu, care a susținut referatul: *Relația între spirit și materie în teologia ortodoxă și iconoclastă a icoanei*[104].

Cu prilejul conferinței interortodoxe și intercreștine ținute între 21-23 octombrie 1988 la Göteborg, în Suedia, Protos. Conf. dr. Daniel Ciobotea, actualul mitropolit al Moldovei, susținea ideea că iconografia creștină este ecumenică, dând posibilitatea de

[102] În *O*, nr. 4, 1987, p. 10-22.

[103] Dr. Antonie Plămădeală, „1200 de ani de la Sinodul VII Ecumenic 787-1987", în *MA*, nr. 5, 1987, p. 76.

[104] Drd. Ioan I. Ică, „Icoana în teologie și artă"- Al VII-lea Seminar teologic internațional de la Chambesy", în *MA*, nr. 6, 1987, p. 142.

a fi recunoscută ca atare, prin descoperirea dimensiunilor ei apostolice şi evanghelice. În referatul: *Iconografia ortodoxă – memoria vizuală a Bisericii*[105], a încercat să vorbească de iconografie nu ca depre un monopol al creştinismului oriental *„ci ca despre un efort de a mătrturisi prin ea credinţa apostolică în Hristos-Dumnezeu, care S-a întrupat şi a luat chi de om*" (p. 107).

Unul din cele mai credibile argumente în favoarea ecumenicităţii icoanei a fost sugestiv formulat de Părintele prof. dr. Ioan I. Ică jr., care a văzut în Faţa omenească a lui Hristos o cheie pentru unitatea creştină: atât orientalii cât şi occidentalii, ar trebui să realizeze că *„au în comun – dacă nu încă Trupul şi Sângele lui Hristos – măcar Faţa şi Numele Său*", unitatea Numelui şi a Feţei fiind mesajul esenţializat al Tradiţiei răsăritene, deschisă dialogului ecumenic[106].

Este dificil să faci o evaluare într-un domeniu deschis aprofundărilor, din noi perspective, precum este cel al iconologiei creştine. Rămân de referinţă câteva lucrări de iconologie istorică, patristică, dogmatico-spirituală, liturgică şi canonică fiind aşteptate însă contribuţiile moderne care să atingă aspectele insuficient (iconologia patristică, canonică) sau deloc tratate (relaţia icoană-fenomenologie). Domeniul iconologic rămâne deschis cercetărilor viitoare, aşteptându-se ca teologii români să adâncească ştiinţific şi creator reflecţiile acumulate până în prezent, ţinându-se cont şi de cele din spaţiul occidental.

Cunoscându-se atât contribuţiile cât şi lipsurile în această privinţă, consider că iconologia va râmâne un domeniu de interes pentru teologii români care mai au încă foarte multe de spus în această direcţie.

Drd. GINA SCARLAT
Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna", Universitatea „Lucian Blaga", Sibiu

The Theology of Icons in the Romanian Orthodox Church. *The development of the theology of icons in the Romanian Orthodox Church began in the second half of the 20th century, owing to the remarkable contribution of Romanian theologians such as Rev. Dr. Milan Şesan, Rev. Dr. Ene Branişte, Rev. Dr.Nicolae Dură, Rev. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Dea. Prof. Dr. Ioan I. Ică, Jr., and Rev. Prof. Dr. N. Chifăr. Several aspects of the theology of icons have been dealt with in this present paper, and research will continue alongside the publication of future translations of patristic iconology writings. The contributions made up to now and the fact that it is still open to research and reflection, reveal iconology as a fascinating field of study. Contemporary Romanian theologians show great interest in iconology and, undoubtedly, still have a lot more to say on the subject.*

---

[105] În *O*, nr. 3, 1989, p. 107-117.

[106] Diac. prof. univ. dr. Ioan I. Ică jr., „Il Mistero del Volto di Cristo nella traditione orientale, în: *Il Volto dei Volti Cristo*, Velar, 1997, p. 71-79; Idem, „Misterul Feţei lui Hristos în Tradiţia ortodoxă *eikon-prosopon*-icoană", *supra*, nota 67, p. 109.

RT, 88 (2006), nr. 3, p. 217-229
Pr. lect. dr. Constantin Necula

CATEHIZAREA ADULȚILOR – NECESITATE PASTORALĂ

În ultimii ani, Ortodoxia românească a încercat să asume şi să pună în practică o serie de modele ale pastoralei catolice sau protestante, care, şi numai pentru că veneau din partea *aceea* au creat, nu de puţine ori, reacţii şi contrareacţii, fie punctuale, fie de durată. Dar un lucru s-a arătat a fi real: ceva trebuia şi, zicem noi, încă mai trebuie să fie făcut atât în planul misiunii propriu-zise, cât mai ales al pastoralei catehumenale[1], parte integrantă şi activă a pastoralei generale a Bisericii. De ce această subliniere? Pentru că o abordare prea generală, aşa cum am obişnuit noi să o propunem în şcolile de teologie şi, de foarte multe ori, în discursul gândirii sociale a Bisericii, nu mai poate duce la rezultatele scontate. Modificarea ethos-ului misionar[2], cu toate aspectele sale, a chemat după sine şi o recorelare a ştiinţelor teologice în jurul celor care ţin, oare doar scolastic, de teologia practică. Aceasta a propus, şi sub presiunea realităţii imediate încă o mai face, limite directoare ale discernământului pastoral[3], „directoriul" comprimat al implicării în mântuirea credincioşilor pe care, în chipul distinct al „pastoralei de probă"[4], dacă vreţi, Biserica, prin preoţii şi laicii ei implicaţi în misiune, îl propune poporului lui Dumnezeu.

---

[1] Cf. Institutio de Catechetica/Universitá Pontificia Salesiana, *Dizionario di Catechetica*, a cura di Joseph Gevaert, Editrice ELLE DI CI, Leumann (Torino), 1987, p. 428 – (articolul lui Ubaldo Granetto), a se vedea şi articolul „Catechesi" rivista de Pastorale Catechistica", în rev. *Catechesi*, 39 (1970), 1, p. 1-3 care defineşte interculturalitatea şi structura inter-teologală a pastoralei catehetice; de departe însă, lucrarea cea mai cuprinzătoare este *Agli inizi della fede – Pastorale catecumenale oggi in Europa*, editat de Gruppo Europeo dei Catecumenati, cu prefaţă a cardinalului Carlo Martini, Editura PAOLINE, 1991, 212 p.

[2] A se vedea Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Bria, Mărturia creştină în Biserica Ortodoxă. Aspecte, posibilităţi şi perspective actuale", *Glasul Bisericii*, an XII (1982), nr. 1-3, p. 70-109; Idem, *Locul Ortodoxiei în Europa*, Iaşi, Editura Trinitas, 1996.

[3] Luigi Sartori, „Discernimento e prassi pastorale – Interpretazione della storia alla luce della fede", *Credere oggi*, 90 (1995), 6, p. 23-33.

[4] Un număr întreg din revista *Credere oggi*, 90 (1995), 6, 144 p. este dedicat analizării „proiectului pastoral" care translatează de la teorie la practica pastorală experienţe oamenilor Bisericii. Dintre articolele cu relevanţă pentru studiul nostru, dincolo de cel al profesorului Luigi Sartori (de altfel un venerabil … dogmatist), amintim pe acela la Prof. Bruno Seveso, „L'immagine della "teologia pastorale", p. 5-21 şi mai ales articolul „Catechesi e catechismi tra instanza veritativa e finalitá educativá" al Prof. Lucio Soravito, p. 66-85. Toate articolele arată în fond „zbaterea" neîncetată în jurul stabilirii unui „model pastoral", cu relevanţă directă în ceea ce numim pastorala catehumenală (cateheză – liturgic – viaţă în Hristos).

Nu este vorba de o segmentare „noţională", terminologică sau de un model racordat la moda lumii teologice apusene. Dar, în mod cert, propunerea pe care pastorala catehumenală o aduce misiunii ortodoxe, este una a re-gândirii izvoarelor sale educaţionale, de reafirmare a educabilităţii induse prin Biserică, prin specificitatea ei educaţională. Termeni ca „omul doxologic" sau „educaţie pentru Înviere", oricât ar părea ei de mistici sau metafizici, au fost cheile unei gândiri mântuitoare şi astăzi, chiar dacă şi-au pierdut din impact, rămân în fond între provocările pastorale reale ale misiunii creştine în Ortodoxie.

Definitoriu ni se pare, din acest punct de vedere, un text patristic clasic în definirea-redefinirea ritmului misionar al Bisericii – *Epistola către Diognet*. Aceasta consemnează: „...nu li s-a dat creştinilor învăţătura ca o născocire pământească, nici creştinii nu pretind că păzesc cu atâta grijă o învăţătură trecătoare, nici nu li s-a încredinţat rânduiala unor taine omeneşti, ci, cu adevărat, Însuşi Atotputernicul, Atoateziditorul şi nevăzutul Dumnezeu. El Însuşi, din ceruri, a aşezat în oameni şi a întărit în inimile lor adevărul şi cuvântul cel sfânt şi mai presus de înţelegere (...) L-a trimis nu oarecum ar putea gândi unul din oameni, spre a împila, spre a înspăimânta, spre a îngrozi? Nicidecum! L-a trimis cu bunătate şi blândeţe, cum trimite un rege pe fiul său, L-a trimis ca Dumnezeu, L-a trimis ca la oameni, L-a trimis ca să mântuie, *ca să convingă*, nu să silească; că Dumnezeu nu sileşte. L-a trimis *ca să cheme*, nu ca să alunge; L-a trimis *ca să iubească*, nu ca să judece."(Ioan 3, 17)[5]

Remarcăm, aşadar, că una din posibilele „pietre din cap de unghi" ale misiunii Mântuitorului nostru Iisus Hristos poate fi aceea *catehetică*, de chemare la Împărăţia Cerurilor, definită trinomial de Epistola citată. *Să convingă → să cheme → să iubească*. Vedem noi că în această trinitate sensuală trebuie fundamentat modelul pastoralei catehumenale, pe aceste elemente de model hristic de abordare şi asumare a lumii în care trăim, dar şi a aceleia pe care nădăjduim să o dobândim, orizont al vieţii veşnice, (*să mântuiască*, rămânând sensul generator şi final al trinomului amintit).

Nu avem, aici, de-a face cu o „analiză dogmatică" a stării de lucruri din lumea în care trăim, ci suntem obligaţi să remarcăm că în contextul lumii acesteia în chip real restaurate de Iisus Hristos *nu putem trăi cu adevărat dacă nu comunicăm* unii cu alţii şi că modelul atomizat al acestei comunicări nu poate fi redus doar la dimensiunea aspectului dialogic (om ⇔ om), ci se extinde cu necesitate către modelul *trialogic*[6] (om ⇔ Dumnezeu ⇔ om), restauratorul în fapt al comunicării în comuniune şi, mai ales în planul Dumnezeieştii Liturghii, al Cuminecării (Împărtăşirii) cu Sfântul Trup şi Sânge al Mântuitorului Hristos.

---

[5] *Epistola către Diognet*, în vol. *Scrierile Părinţilor apostolici*, colecţia PSB, 1, Bucureşti, EIMBOR, 1979, p. 340, 341-342

[6] Model evident remarcabil în viziunea lui Martin Buber, relevată în lucrarea *Eu şi Tu* (Editura rom., trad. şi prefaţă de Ştefan Augustin Doinaş, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992), cât, mai ales, în excepţionalul parcurs propus de Părintele Stăniloae în lucrarea *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, 404 p., răspuns ortodox la personalismul – psihic propus de Buber, dar şi de lumea psiho-analitică în care trăim astăzi. O expunere argumentată asupra insuficienţei orizontalei umane în comunicare, a adus Irena Talaban în *Mărturisirile unui psihanalist*, Editura Paralela 45, 2005, 243 p.

Care este contextul actual al pastoralei catehumenale și... de ce adulții?

Pentru a defini, pe scurt, contextul actual al misiunii „comunicaționale" a Bisericii, vom face amintire de spusele lui Jean Vernette: „Spiritualitatea se manifestă din nou, în special sub forma unor căutări a înțelepciunii și a unei descoperiri a sensului. Acesta este un fenomen al societății, destul de recent, dar creează un nou peisaj «religios», care tinde să se instaureze pentru a dăinui. În plus, ne permite să înțelegem mai bine epoca noastră, caracterizată printr-o reactualizare a întrebărilor metafizice: De unde venim? Încotro ne îndreptăm? Ce repere trebuie să alegem pentru a trasa Calea existenței noastre? Prăbușirea marilor sisteme ideologice, insatisfacția legată de materialismul zilelor noastre, un anumit vid al politicii, incapabile să furnizeze rațiunile de a acționa și a spera, absența consensului asupra marilor probleme etice, au săpat un gol în sufletul omului secolului al XX-lea, au «defrișat» un spațiu pentru căutarea spirituală, respectiv «mistică»"[7]. Un soi de reîntoarcere din exil a spiritualității, dar nu pe căile clasice și nu neapărat în vederea unei „vieți în Hristos", paradigmă de viață creștină, care a marcat și marchează, plenar gândirea și trăirea în Ortodoxie.

Despre pluralismul globalist religios în care se zbate, realmente, lumea de astăzi, Jacques Derrida avea mai întâi întrebări. Le punem odată cu el tocmai pentru a identifica greutatea contextualizării pastorale a catehezei. „Cum să vorbim «de-ale religiei»? Cum să vorbim despre *religie*? Întrebări despre *religia de astăzi*? Cum să îndrăznim să vorbim despre aceasta la singular, fără teamă și fără cutremurare *în ziua de azi*? Atât de puțin, atât de repede? Cine ar avea necuviința să pretindă aici că este vorba de un subiect deopotrivă identificabil și nou? Cine ar avea aroganța de a potrivi câteva aforisme? Poate că ar trebui – pentru a ne da curajul, aroganța sau seriozitatea, necesare – să simulăm pentru o clipă că facem *abstracție*, abstracție de tot, sau aproape de tot, o anumită abstracție. Poate că trebuie să mizăm pe cea mai concretă și mai accesibilă, dar și cea mai deșertică dintre abstracții"[8].

N-avem a ne minți. Într-o astfel de provocare dată de deșertul abstracțiilor misiunea Bisericii a fost conștient prezentă de la început. Tocmai această polarizare în jurul abstracțiilor (oricum s-au numit ele), au născut tensiunea pastorală în care Biserica a căutat soluții, mijloace de convingere – chemare – iubire prin care să convertească lumea la Hristos. Din acest punct de vedere, diagnoza cea mai coerentă ne-a oferit-o Michel Henry atunci când, încercând să răspundă la întrebarea fundamentală „cum anume sunt în stare oamenii să audă și să înțeleagă Cuvântul, care nu este al lor, ci al lui Dumnezeu", scria: „Timp de secole, Cuvântul lui Dumnezeu a fost trăit nemijlocit ca atare, drept Cuvântul Său. O atare situație s-a degradat treptat în epoca modernă.

[7] Jean Vernette, *Secolul XXI va fi mistic sau nu va fi deloc*, București, Editura Corint, 2003, p. 13. Contextul este evidențiat și în întreg capitolul *Un nou peisaj – Contextul, Întoarcerea spiritualității*...., p. 13-22.

[8] Jacques Derrida, „Italice", în vol. *Credință și cunoaștere. Veacul și iertarea* (...), trad. de Emilian Cioc, București, Editura Paralela 45, 2004, p. 7.

Nu numai pentru că predarea acestui cuvânt – indispensabilă transmiterii sale de la o generaţie la alta – a fost proscrisă în situaţiile de învăţământ public, ca şi ale educaţiei în general, a fost interzisă printr-o luptă nemiloasă cu creştinismul de către dogmatismul totalitar al unor state zise «democratice». În realitate – şi aici credem noi că M. H. dă cheia discursului – întreaga organizare a lumii, cu materialismul ei omniprezent, cu idealurile ei sordide de reuşită socială, de bani, de putere, de plăcere imediată, cu exhibiţionismul şi voierismul său, cu depravarea ei de tot felul, cu adorarea unor noi idoli, a unor maşini subumane, a tot ceea ce este mai puţin decât omul, cu reducerea acestuia la biologic şi, prin aceasta, la incert – toate acestea (al căror reflex, pe rând scandalos, orb sau burlesc, a devenit învăţământul) zarva neîncetată a actualităţii cu evenimentele ei senzaţionale şi măscăricii ei de bâlci acoperă pentru totdeauna trecerea în care vorbeşte cuvântul pe care nu-l mai auzim"[9]. O astfel de criză a unei contemporaneităţi care „basculează spre propriul neant"[10] nu poate lăsa indiferentă misiunea comunităţii creştine, a Bisericii.

Pentru a trece în planul apropiat, al misiunii Bisericii în România, trebuie să spunem că analizele nu au lipsit cu desăvârşire[11], dar au fost marcate mereu şi mereu, de influctualităţi de cercetare, de fragmentări şi disoluţii care au afectat analiza global-pastorală, dar şi pe cea specifică, aşa cum ar fi cazul pastoraţiei catehumenale. Trebuie remarcat de asemenea, că un plus de coerenţă în sedimentarea diagnozei pastorale l-au adus laicii, parteneri, nu doar de dialog, ci şi de funcţie misionar-pastorală. Un astfel de „punct nodal" l-a constituit şi conferinţa *Religia în*

---

[9] Michel Henry, *Cuvintele lui Hristos*, trad. şi postfaţă Ioan I. Ică jr., Sibiu, Editura Deisis, 2005, p. 11.

[10] Ideea nu aparţine numai lui Michel Henry care o exprimă în lucrarea sa *La barbarie*, (PUF, Quadrige, 2001, apud. Michel Henry, *Cuvintele lui Hristos*... p. 11, nota 1). O expresie interesantă o oferă, literar, autorul sud african J. Coetze în romanul – parabolă *Aşteptându-i pe barbari*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2004, în care, aşteptarea/venirea civilizaţiilor abrutizează, secând orice sens spiritual al lumii locuite.

[11] Un mod de a încerca astfel de analize, l-au constituit în 1996 şi 1998 conferinţele care au purtat numele de *Regenerarea lumii creştine în context misionar în România* (11-13 oct.1996 Braşov, 3-6 mai 1998, Bucureşti). Textul întâlnirii de la Braşov, deşi editat şi trimis spre analiză profesorilor de misiologie ai şcolii româneşti de teologie de către Păr. I. Bria, iniţiatorul şi coordonatorul întâlnirilor, nu a adus nici o reacţie. Nici întâlnirea de la Bucureşti, care s-a bucurat de o foarte largă participare, inclusiv a P.F. Sale P.F. Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, nu a adus efectele de reflecţie scontate. O altă întâlnire care aşteaptă încă reacţiile a fost al doilea Congres Naţional al Facultăţilor de Teologie Ortodoxă din România, *Facultatea de Teologie în viaţa şi misiunea Bisericii*, Mânăstirea Sâmbăta de Sus, 25-28 sept. 2005. Dintre referate, câteva vizează şi tema noastră: Pr. Prof. Dr. Vasile Răducă, „Teologia pastorală şi misiunea Bisericii" (7 p.); Pr. Prof. Dr. Dorin Oancea, „Facultăţile de Teologie în viaţa şi misiunea Bisericii", (15 p.); Pr. Prof. Univ. Ioan Chirilă şi Pr. Prof. Dr. Valer Bel, „Misiunea prin activitatea didactică" (14 p.). Importanţă deosebită are şi documentul final al Congresului, mai ales II. *Optimizarea activităţilor didactice universitare pentru a corespunde exigenţelor misionare actuale ale Bisericii şi reformelor structurale din învăţământul universitar* (p. 3-4), iar din subcapitolul *Propuneri*, *I. Misiunea prin formare pastorală* şi *II. Misiunea prin activitatea didactică religioasă*, (p. 4-6). Ele arată că, deşi oarecum întârziat, procesul de dezvoltare a unei pastorale active este orientat spre o dezvoltare coerentă şi de durată.

societatea civilă[12] şi volumul editat cu acest prilej aflând una din cele mai articulate radiografii a fenomenului.

Între paginile acestui volum, acelea ale lui Mircea Flonta, reunite sub titlul *Ce înseamnă să fii un bun creştin? O privire critică asupra mentalităţii religioase în România de astăzi*[13], aduce, zic eu, cu precădere argumentarea unei recalibrări din care trebuie să lipsească, obligatoriu, orice formă de artificialitate, de forţare a proiectului misionar pentru a exprima, într-un fel sau altul conjuncturi, oportunităţi unilaterale. Biserica nu are voie să muşte din momeala unei proiecţii pastorale false, oferite „reţetar", de experienţa altor pastorale, aşa cum, de exemplu, reformele din diferite domenii din România au preluat forme şi conţinuturi străine, fără pic de reflecţie şi analiză.

Revenind la întrebarea lui Mircea Flonta, „Ce înseamnă să fii un bun creştin?", cred că aceasta este definitorie şi pentru subiectul pastoralei catehumenale pe care l-am ales: *adultul*.

Am căutat, în alt loc, a lămuri, pe cât se poate, cum şi în care mod Biserica poate acţiona şi împlini misiunea sa pastoral-educativă în raport cu tinerii şi copii aflaţi în situaţii de criză, a tinerilor din licee[14] sau a copiilor afectaţi de destructurarea familiei[15]. Şi atunci am remarcat necesitatea unui ajutor structurat pe necesităţile vârstei şi finalitatea unor programe coerente, aceasta împotriva obiceiului general de a ajuta punctual şi fracţionat, după mijloacele – de obicei reduse – parohiei şi după capacitatea preotului de a lega lucrurile între ele.

De aceea, în contextul amintit anterior şi în urma celorlalte cercetări, unele de bibliotecă, altele de teren pastoral propriu-zis, am constatat că una dintre necesităţile impetuoase ale pastoralei catehumenale moderne, contemporane nouă, este catehizaţia adulţilor. Nu este cazul ca în studiul de faţă să revenim asupra unor adevăruri ştiute, dar este bine să reamintim că în sine cateheza adulţilor (CA) s-a născut odată cu Biserica[16], fiind în deplină osmoză, parte integrantă a planului misionar centrat pe

[12] Reuniunea s-a desfăşurat în cadrul Academiei de toamnă româno-germane de la Sibiu, 22-29 oct. 2003, avându-i ca principali moderatori pe Mircea Flonta (Bucureşti), Hans-Klaus Keul (Ulm) şi Jörn Rûsen (Essen)

[13] Mircea Flonta, *Ce înseamnă să fii un bun creştin? O privire critică asupra mentalităţii religioase în România de astăzi*, în vol. *Religia şi societatea civilă*, Editura Paralela 45, 2005, p. 176-200.

[14] Pr. Constantin Necula, articolul „Educaţia religioasă premisă şi factor activ în recuperarea pastorală a copiilor şi tinerilor aflaţi în situaţie de criză", în vol. *Sarea pământului, Studii şi articole de Pastorală*, I, p. 9-26. Lor se adaugă preocupările din articolele: „Biserica şi un aspect al educaţiei copiilor – prevenirea abandonului şcolar", *Îndrumătorul Bisericesc – Mitropolia Ardealului*, 147/1999, p. 154-157 şi „Educaţia religioasă în licee – unele aspecte privind evanghelizarea societăţii civile", *Îndrumătorul Bisericesc – Mitropolia Ardealului*, 148/2000, p. 157-164.

[15] Idem, articolul „Pastorala familiei monoparentale. Exigenţele unei misiuni necesare", în vol. *Sarea pământului*, p. 83-92.

[16] Dizionario di Catehechetica, p. 15-19; istoric şi teoretic, acest lucru este analizat şi de către Antonio Bollin şi Francesco Gasparini în *La catechesi nella vita della Chiesa – note di storia*, Edizioni Paoline, 1990, p. 11-56, primele două capitole ale lucrării analizând, punctual, tocmai „rădăcinile catehetice ale Bisericii", precum şi relaţia kerigmă – cateheză – catehumenat. De remarcat că, în structura lor, înseşi forma şi conţinutul catehezelor baptismale arată că ele erau rostite unor adulţi,

Ierusalim, ale cărui „obiective" încă le străbatem. Pentru că „Hristos nu ne-a lăsat o carte. El a trimis oameni – pe apostolii Săi, a căror lucrare va fi continuată de episcopi până la Parusie – i-a însărcinat cu actualizarea lucrării Sale mântuitoare, în timp şi spaţiu, prin propovăduire şi prin Sfintele Taine. Anunţând lucrarea mântuitoare, ei o fac prezentă aici şi acum, pentru ca omul să o poată primi prin credinţă. Săvârşind Sfintele Taine, ei reactualizează chiar această lucrare mântuitoare, pentru ca oamenii, cu întreaga lor fiinţă, trup şi suflet, să poată intra în contact cu moartea şi Învierea lui Hristos şi să ia parte la acestea în chip real. Cuvânt şi Taină sunt astfel inseparabile, amândouă sunt purtătoare ale Duhului Sfânt"[17]. Or, de la această infuzare duhovnicească, segmentul „adult" nu poate lipsi, cu toate dificultăţile pe care, în plan metodologic şi al practicii, aceasta o presupune.

România ortodoxă încă nu a analizat şi nu a finalizat un posibil plan de catehizare, şi nu spunem aceasta numai în raport cu adulţii. Dar, dacă la nivelul copil-adolescent, în mare parte pastorala catehumenală începe cu orele de religie (ele însele nuclee de învăţare în Hristos, dar şi prilejuri de sminteală...) şi se continuă prin participarea copiilor – sub impulsul comunităţii şcolare de foarte multe ori... – la viaţa liturgică a Bisericii, în ce priveşte adulţii, lucrurile se complică. Mereu amintim de faptul că 50 de ani aceştia s-au aflat supuşi unei presiuni perverse de ideologizare materialist-dialectică. Dar, în curând, vom parcurge aproape jumătate din această perioadă, ea însăţi plină de sinusoide în ce priveşte mărturia creştină, fără ca în plan practic să fi reuşit re-alfabetizarea vârstei adulte privind creştinismul ca stare de dar, ca mod de viaţă în Hristos... Pentru că este cât se poate de limpede restaurat în Hristos omul, credinciosul adult devine el însuşi sursă de inspiraţie în soluţia pastorală adresată adulţilor. Am schiţat, oarecum, împrumutând lentile de reflecţie diferite, contextul amplu al pastoralei, nereuşind nici pe departe, să identificăm toate provocările pe care contemporaneitatea postmodernă (supranumită uneori, chiar post-creştină) le aduce Bisericii.

Să remarcăm că, în sine, cateheza adulţilor se impune ca necesitate din diferite motive pe care le putem identifica, pe scurt, astfel:

a) motive de ordin socio-cultural – în mare parte pe acestea le-am surprins chiar analizând contextul vieţii de zi cu zi a credincioşilor, într-o lume hărţuită de false idealităţi. Lor putem să le adăugăm fenomene ca: dinamica accelerată a vieţii, omul căutând un *respiro* în spiritual

– *argumentarea cunoştinţelor* – boom-ul de informaţie care nu a adus neapărat sporire în cunoaşterea „cea adevărată"

---

capabili inclusiv a rosti lepădăturile în cadrul „scrutinului" de întrebări şi rugăciuni care precedau Botezul; O altă contribuţie meritorie la analiza subiectului, Lect. Dr. Cristian Preda, *Propovăduirea apostolică – Structuri retorice în Faptele Apostolilor*, Bucureşti, EIBMBOR, 2005, 331 p.

[17] Arhim. Placide Deseille, *Ce este Ortodoxia? Cateheze pentru adulţi*, Alba-Iulia, Editura Reîntregirea, 2004, p. 10. De altfel, acesta este subiectul unei părţi importante inclusiv în paginile care consemnează relaţia dintre o cunoaştere sensibilă şi una supraraţională (*Ibidem*, p. 12-25).

– *pluralismul cultural și ideologic* – construit parte sub presiunea unor politici culturale de grup (gen UE) și de o relansare a „descoperirilor prin călătorie"[18] și de spargerile de context istoric (căderea zidului Berlinului; problema terorismului)

– *aspecte legate de:*

• *mobilitatea socială* – valurile de emigrări dinspre Africa de Sud spre Europa sau, în Europa, dinspre Est spre Vest

• *conflictualizarea unor procese sociale* co-dominante

• *o nouă geopolitică* – cu structurările și destructurările de rigoare[19]

– nevoia de comunicare, în aceste contexte, naște nevoia de autoformare și formare permanentă[20], inclusiv sub aspectul Hristos[21].

b) motive de ordin psihologic-antropologic – în mare parte, acestea fiind marcate de mentalitățile locale care propun persoanei „mature" calitatea socială între limite consistent determinate care, odată depășite, nasc re-misiuni și demisii. În România este cazul pastoralei catehumenale a șomerilor și a pensionarilor care, din punct de vedere psiho-antropologic cer o andragogie pastorală specifică[22].

---

[18] Este unul din gândurile pe care le naște teologului cartea lui Vintilă Horea, *Recunoașterea descoperirii*, trad. de Mihai Cantuniari, Editura Eminescu, 1996, 253 p., o analiză culturală a itinerariilor, a vectorilor căutărilor.

[19] Sub acest aspect, contribuția românească merită a fi consemnată. Este vorba despre lucrarea lui Ilie Bădescu și Dan Dungaciu (coord.), *Sociologia și geopolitica frontierei*, Editura Floarea Albastră, București, 1995, vol. I, 354 p. și vol. II, 357 p., precum și de lucrarea *Geopolitică, globalizare, integrare*, (coordonată de Ilie Bădescu, Ioan Mihăilescu și Ionel Nicu Sava), Editura Mica Valahie, 2003, 401 p. Aceste lucrări, și altele asemenea lor, cuprind o serie de date legate de politica socială și de tendințele demografice în România, care ar trebui să constituie fundamentul unor discuții ample în contextul pastorației catehumenale din România.

[20] Pascal Galvani identifică în vol. *Autoformation et fonction de formateur*, Editura Chronique Sociale, 1991, 170 p. curentele teoretice dezvoltate în direcții practice în formarea omului modern pornind de la lucrul efectiv în Atelierele de Pedagogie Personalizată, exprimând unele din cele mai adecvate iconologii anexate formatorului: mediator social și cognitiv, cu tot ce decurge din această „supremație". Interesant este și modelul grupului educativ pe care, la aceeași editură, îl propune Michel Barllow, *Le groupe educatif: une réalité politique* (ș.u.) C.S, 1990, 168 p. De aici decurge și greutatea catehizării adulților situată *printre* alte strategii de formare, trepte inerente ale menținerii în funcția socială a „producătorului" pe care societatea modernă îl cere.

[21] La acest capitol rămâne foarte bine precizată complexitatea lucrului „în Hristos", în ce privește catehizarea, oglindită în ampla enciclopedie *Thâbor – L'encyclopédie des catéchistes* (sous la direction de Anne-Marie Artken, Jean Joncheray, Stanislav Lacanne, René Marlé), Editura Desclée, 1993, 576 p. Parcursă cu atenție, aceasta oferă dimensiunea grandioasă a vocației formative în Biserică.

[22] Ultima și cea mai de preț contribuție la acest aspect o aduce Denise Bellefleur-Raymond, *Acompagner des adultes dans la foi – L'anriagogie religieuse*, Editura Novalis-Lumen vitae, Quebec, 2005, 201 p. Ea sintetizează preocupările pe care , începând cu anii 1981-1985, oficiul catehumenal al Diocezei de Quebec (OCQ) le-a avut în raport cu adulții, atinși, în particular de revoluția liniștită din anii 1963-1965, când Canada se „rupe de Biserică, proces neîncheiat nici azi, aducător de convulsii în corpul ecclesial, nu numai catolic, canadian. O viziune de ansamblu, credem noi, necesară formării propriei noastre viziuni asupra catehizării adulților."

c) motive de ordin teologico-pastoral, comune, în cele mai importante puncte, diferitelor arealuri misionare, atinse, în parte, de aceleaşi crize (crize ale credinţei, pierderea identităţii creştine sau confesionale, rezistenţa la mutaţiile de ordin religios, „conflictul" părinţi-copii cu mutaţiile pe care le provoacă inclusiv în planul educaţiei religioase; polarizarea misiunii, în general pe segmentele mai maleabile ale populaţiei credinciose, tonul „paternalist" al catehizării şi criza de credibilitate a Bisericii în unele aspecte de viaţă, marginalizarea – extrem de „fină" uneori – elementului laic în dialogul misionar sau elementelor compuse ale discriminării femeii în unele acţiuni pastoral-catehumenale (inclusiv inoperativitatea comitetelor pastorale).

Acestora se adaugă teme legate de subiecte la care Biserica trebuie să caute răspunsuri comune cu adulţii: eutanasierea, transplantul de organe, postul, funeralitatea (nouă chiar ne lipseşte o pastorală a funeraliilor)[23], hirotonia femeilor, morala legată de concubinaj, poligamie sau homosexualitate. Ele trebuie să rămână pe masa de lucru a teologilor, aceştia având obligaţia de a sublinia că „joaca de-a Dumnezeu" rămâne una cu adevărat periculoasă.

De asemenea nu trebuie uitat că această motivaţie a născut o *scală de aspecte pozitive*[24] care motivează orientarea pastoralei catehumenale către adulţi, care în situaţii de genul numeroaselor grupuri de reflecţie, a grupurilor de studiul Bibliei, a şcolilor misionare pentru laici, a cursurilor şi conferinţelor populare se arată a fi o realitate, o concreteţe a ritmului misionar la care adultul cheamă Biserica şi Biserica pe adult.

Revenind la **aspectele pozitive** trebuie să remarcăm că şi în România se identifică unele comune cu ale celorlalte latitudini şi longitudini geo-spirituale ale lumii creştine:

– Creşterea cerinţelor de formare pe care adulţii le exprimă în diverse moduri, arată nevoia lor de aprofundare, de alfabetizare şi aprofundare în raport cu marile teme ale teologiei şi vieţii Ortodoxiei. La noi aceasta se simte în numărul mare de absolvenţi de teologie care au finalizat o altă facultate sau care, efectiv, chiar practică altă profesiune. Un sondaj „de admitere" efectuat în 2005 la Sibiu arată că 80% dintre cei înscrişi la „a doua facultate" veniseră în mediul academic din lipsa unor spaţii de culturalizare „în Hristos" în parohiile şi localităţile lor. Doar 7% veniseră în dorinţa de a îmbrăţişa cariera preoţească. Dintre cei interesaţi 28% erau femei, care căutau ele însele, aprofundări de sens în teologie.

– O anumită procesare catehumenală[25] care a atins, în diferite moduri conştiinţa unora dintre adulţi. Un exemplu poate fi modul reactiv al părinţilor la

[23] Folosind termenul pe care îl dă pastoralei de doliu Louis Michel Renier, în lucrarea *Les Funérailles – Les Chrétiens face à la mort*, Les Editions Ouvrières, Paris, 1997, 236 p.

[24] Ele pot fi identificate şi după grila propusă de Emilio Alberich şi Ambroise Binz, *Adultes et catéchèse – Eléments de méthodologie catechétique de l'âge adulte*, Editura Novalis-Cerf-Lumen vitae, Université Saint-Paul, Ottavva, 2000, p. 12-17. De altfel lucrarea, în întregimea ei, a provocat şi reflecţia noastră.

[25] Spre aceasta provoacă analiza pastoralei catehumenale actuale. Teme de referinţă identifică Henri Derroitte, *La catéchèse décloisonnée – jalons pour un nouveau projet catéchétique*, Editura Lumen vitae, Bruselles, 2000, 128 p.

unele dintre gesturile copiilor catehizați la școală: învață, odată cu ei, lucruri pe care ar fi trebuit să le învețe la vârsta copiilor lor. Chiar dacă vorbesc de aspecte pozitive, nu trebuie uitat că în acest punct, una dintre probleme este reacția negativă a „cancelariei școlare" la ora de religie sau la învățăturile de credință propriu-zise. Masa lungă din mijlocul cancelariilor școlare păstrează, încă, acoperământul de preț, fața de masă roșie, care altădată acoperea masa secretarului PCR și multe din consiliile profesorale aduc a ședințe de partid.

– Redescoperirea interesului pentru Sfânta Scriptură și exegeza duhovnicească a acesteia. Nu poate lăsa pe nimeni insensibil efortul făcut de laici de a asuma „cartea teologică" a cărei piață de desfacere s-a dezvoltat în mod excepțional, în vederea unei lecturi cât mai apropiate de *lectio divina*[26] pe care cateheza modernă pare că încearcă să o redescopere.

– Redescoperirea adultului, atât ca partener de dialog, cât și ca generator de catehizație, atât în raport cu sine, cât și în raport cu ceilalți membri ai Bisericii. Aici s-ar cuveni ca temele conferințelor preoțești să fie stabilite inclusiv în comun cu un, posibil, comitet catehetic diocezan, care ar putea avea în „compoziție" o serie de intelectuali creștini reprezentativi pentru comunitatea creștină. Și lucrul acesta poate pleca din structurarea parohială a unui astfel de organism catehumenal care să poată realiza influența catehizației cu maturitate și credință.

– Deschiderea dialogului cultură-credință, singura modalitate prin care Biserica își poate continua și controla calitatea dialogică, convertitoare

– Capacitatea de interferare interconfesională în teme de interes major pentru mărturia creștină a comunităților locale, definită prin efortul socio-economic al adulților. Un *ecumenism viabil*, rupt de „turismul" ecumenist practicat în anii '90-'98, axat pe contrast – independență – interacțiune – identitate, cele patru puncte forte ale oricărei acțiuni de acest fel[27].

[26] Răspunsuri la provocarea *lectio divina* oferă, în ambientul ortodox, Pr. Prof. Dr. John Breck, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, Cluj-Napoca, Editura Patmos, 2003, cap. 4, *În căutarea unei lectio divina ortodoxe*, p. 101-128 și Pr. Dr. Constantin Coman, *Erminia Duhului*, Editura Bizantină, București, 2002, 340 p. O abordare interesantă aduce Michel Rondel în *Ecouter les mots de Dieu – Les chemins de l'aventure spirituelle*, Editura Bayard, 2001, 252 p., un iezuit care cere întoarcerea la spiritualitatea legată de duhovnic pentru ca înțelegerea Scripturii să se transforme în viață conformă Scripturii.

[27] Flavio Pajer, *Une catéchese oú la communauté chrétienne dans son ensamble est á la fois catéchisante et catecisée*, în vol. *Théologie, mission et catéchese , sous la direction d'Hernri Deroitte*, Editura Novalis-Lumen vitae, Bruxelles, 2002, p. 25-32. Tot aici credem că trebuie amintite direcțiile pedagogiei ecumenice propuse de Sinon Oxley, *Creative ecumenical education – Learning from One Another*, WCC Publications, Geneva, 2002, 148 p. care, exploatând liniile directoare ale lui L. Vogel, (în *Teaching and Learning in Communities of Faith: Empowering Adults through Religios Education*, San-Francisco, Jossey-Bass, 1991), oferă ariile metodologice ale unei educații ecumenice pozitive. Din nefericire, lucrarea exprimă prea mult confesionalitatea (baptistă) a autorului, făcând „uitate"contribuțiile Ortodoxiei și ale Catolicismului în domeniul pe care-l abordează: tocmai educația pentru ecumenicitate a mentalităților pedagogice.

În planul *pregătirii catehumenale*, desigur că acest mod de a realiza pastoraţia incubă unele **exigenţe** care, diminuate sau diluate, lovesc în însăşi finalitatea procesului organic al educabilităţii în Hristos.

⇨ **metodologia catehumenală** pentru această etate de viaţă:

– trebuie să ţină cont de *caracteristicile specifice ale vieţii fizice*, neuitând că aceasta nu concordă cu aceea a *maturităţii spirituale*, precum şi de *sensibilităţile culturale* şi social-materiale în care îşi desfăşoară viaţa;

– ea trebuie deprinsă, teoretic, în şcoala de teologie, dar şi practic, prin participarea tinerilor teologi[28] la organizarea de grupuri de studiu biblic, de pelerinaje, în compunerea de biblioteci misionare şi cercuri apologetice sau de studiu filocalic, etc.

– cateheza este una particular/comunitară, în funcţie de context, dar întotdeauna cu adresabilitate personală, neuitând nici o clipă că tonul şi structura catehezei este diferită nu doar în raport cu vârsta, ci şi cu ceea ce putem numi „competenţele spirituale" ale auditoriului;

⇨ **catehizarea trebuie să ţină cont de o serie de factori**:

– trebuie, cu obligativitate, să pornească de la o analiză coerentă şi interpretare pertinentă a situaţiei pastoral catehumenale în care se desfăşoară acţiunea;

– trebuie cunoscute câteva „puncte nodale" ale profilului pastoral al adultului: cunoaşterea conţinutului istoric şi socio-cultural al contextului vieţii cotidiene[29], mentalitatea adultului interpelat de cateheză; măsurarea, evaluarea şi comunicarea proceselor actuale de iniţiere şi inculturaţie creştină;

⇨ **în plan practic formal**, cateheza adulţilor, presupune mijloace şi obiective clare ca:

– să caute maturizarea, creşterea şi desăvârşirea omului celui nou în Hristos, acordat modelului de comunitate în care trăieşte ⇔ aici poate este momentul să reamintim că modul de propunere a vieţii spirituale unor „urbani", creştini, dar ancoraţi în viaţa socio-economică a comunităţilor, nu este totdeauna cel mai potrivit. Aici nu încap sensibilităţi de superioritate: cu foarte rare excepţii, credem că preotul paroh este acela care trebuie să fixeze cheile discursului său misionar[30]:

---

[28] A se vedea vol. colectiv *Teologia e formazione teologica – Problemi e prospettive* (a cura di Saturnino Muratore), Editura San Paolo, 1996, 203 p., mai cu seamă articolul lui Paolo Selvadagi, „La frammentazione della propposta teologica e la formazione permanente del clero", p. 129-134. O privire de ansamblu asupra acestui aspect oferă Luciano Meddi, *Educare la fede – lineamenti di teoria e prassi della catechesi*, Editura Messagero, Padova, 1994, p. 5-13, unde pune problema animatorilor în catehizaţie, sufocaţi informativ, imaturi formativ-pastoral. Cu toate că lectura am făcut-o „italieneşte" nici la noi lucrurile nu stau altfel!

[29] Sunt câteva din reacţiile care cer a fi asumate de către Biserică, ele fiind identificabile inclusiv prin grila de lectură propusă de cartea de interviuri realizată de Jean Duchesne şi Jacques Ollier, împreună cu multe dintre cei intervievaţi de ei în volumul *Demain l'Église*, Editura Flammarion, 2001, 294 p.

[30] Nu este vorba, aici, de o revoltă a universitarului împotriva monahilor, ci doar o subliniere: cazul Tanacu, cu toate ale lui, nu este unic în aspectul său canonico-misionar, cu atât mai puţin sub aspect psiho-pastoral. Imixtiunile fals spirituale în viaţa de familie, orientarea spre sexualitate a pastoraţiei

– nu trebuie uitat, după spusele lui Ernest Bernea, că „omul trebuie educat viu", adică trup şi suflet. Orice fel de exagerare duce la dezechilibrări nu numai în viaţa adultului, ci şi a familiei, a comunităţii mari şi mici, inclusiv a grupului colegial. Nici o planificare nu trebuie să descompună binomul mistico-ascetic al propovăduirii şi pedagogiei creştine.

⇨ **în planul limbajului şi al conţinutului** pastoraţiei catehumenale a adulţilor nu trebuie uitat nicicum nucleul exigenţeor legate de limbajul modern în general, nefăcând abstracţie de contribuţia creştină *în general* (iarăşi) la mărturisirea lui Iisus Hristos.

– unul dintre tururile de forţă pe care trebuie să le facă oamenii, cateheţii Bisericii, este acela al recuperării dimensiunii mistagogice a catehezei[31]. Aici este punctul în care trebuie să consemnăm acordul nostru cu spusa Păr. Alexander Schmemann, „credinţa ortodoxă are exprimarea ei cea mai adecvată în cult şi adevărata viaţă creştină este plinirea harului, viziunii, învăţăturii, inspiraţiei şi puterii pe care noi o primim în cadrul cultului. De aceea există o legătură organică între viaţa liturgică a Bisericii şi efortul ei educaţional pe care noi îl găsim drept unicul principiu ortodox de educaţie religioasă"[32]. Dacă nu suntem de acord asupra „unicităţii" acestui principiu pedagogic, nu-i putem decât accepta „primariatul", care relevă Liturghia – pedagogie epifanică – ca punct esenţial al educaţiei creştine. Revenind la limbajul catehezei, el trebuie să „curgă" din Liturghie, ca formă, morfologie şi fond. Cu toate rigorile legate de dinamica Tradiţiei[33].

– credem că nu este necesar ca să reamintim că limbajul catehezei pentru adulţi să intre în fundătura de „sensului unic" pe care l-a oferit limbajul de lemn al scolasticii mediocre. Dar nici nu trebuie să se axeze numai pe eseistică, oricât de valoroasă ar fi ea. Sunt câţiva predicatori populari în teologia românească, nebăgaţi în seamă de către scolastica „superiorităţii", dar fără cercetarea lor va fi greu să identificăm resortul unei cateheze „paleative"[34].

---

prin Spovedanie, lipsa de echilibru în asceza propusă – care nu poate fi indiferentă de context – sunt doar câteva teme de meditaţie care ne macină.

[31] În acelaşi ton restaurator, ne pare a fi textul lui Mihail Neamţu, „Cateheza liturgică şi canoanele memoriei", în vol. *Bufniţa în dărâmături – insomnii teologice*, Editura Anastasia, 2005, p. 113. Este şi delimitarea pe care o propune Bernard Lonergan când arată propunerile diferite care animă ştiinţa comunicaţională educativă, în genere, şi pe cea legată de pedagogia vocaţiilor, care este una mistagogică (în vol. *Oeuvres Complétes, Philosofie de l'éducation*, Editura Guérin, Montreal, p. 232-233).

[32] Alexander Schmemann, *Liturghie şi viaţă*, Iaşi, 2001, p. 13 ş.u. Tema este reluată în dese rânduri, pe parcursul paginilor de jurnal duhovnicesc al Părintelui, *Biografia unui destin misionar*, Alba-Iulia, Editura Reîntregirea, 2004, 533 p.

[33] În ciuda conţinutului ortodox, sau poate tocmai de aceea, ideea este tot mai prezentă în gândirea catehumenală vestică (cf. Lucien Deiss, *Célébration de la Parole*, Desclée de Bronwer, 1991, 220 p.). În planul filosofiei comunicaţionale, lucrarea lui Maurice Belet, *Dire – on la récité imporisée*, Editura Épi-Desclée de Bronwer, 1990, 187 p. (ca şi alte lucrări ale lui Belet), cheamă la acelaşi dinamism al rostirii în concurs cu tradiţia, lucru revelat, în limbajul teologiei pastorale şi de lucrarea lui Giacomo Panteghini, *Quale comunicazione nella Chiesa? – Una Chiesa tra ideali di cominione e problemi di comunicazione*, Editura Denoviane, Bologna, 1993, 187 p.

[34] Este, credem, cazul ca în şcolile de teologie să fie identificate modelele omiletice care au dus la acţiuni de convertire sau de restructurare în Hristos a mii de vieţi. Modele româneşti, ar putea fi: Părinţii

– sigur că în realizarea conţinutului mesajului catehetic, un aspect major îl constituie personalitatea umană a Mântuitorului. În anii din urmă s-a identificat tendinţa ca, indiferent de profesie – şi nu ne referim acum la aceea strict informaţională –, să se creadă că oricine poate „emite" în numele Bisericii. Se cuvin aici a fi amintite cuvintele, pline de seva Duhului Sfânt, ale Sfântului Grigore Teologul: „Nu aparţine tuturor, nouă celorlalţi, să filosofeze despre Dumnezeu. Nu e o calitate care se câştigă ieftin şi a celor care se târăsc pe jos. Voi mai adăuga că nu se poate aceasta totdeauna şi nici în faţa tuturor, nici în toate, ci uneori şi în faţa unora şi într-o anumită măsură. Nu aparţine tuturor, ci celor care s-au exercitat şi au fost învăţaţi în contemplaţie şi, înainte de aceasta, celor ce au fost curăţiţi în suflet şi în trup, sau cel puţin se curăţesc într-o anumită măsură. Căci celui necurăţit nu îi este asigurată atingerea de cel curat, precum nici ochiului murdar, raza soarelui [...] Căci trebuie să se ocupe cineva în adevăr cu cunoaşterea lui Dumnezeu, ca, atunci când avem prilej, să şi judecăm (Ps. 73, 3) cele drepte ale teologiei. Înaintea cui? Înaintea celor pentru care lucrul acesta este scris şi care nu flecăresc cu plăcere ca despre altceva, ca despre cursele de cai şi despre teatre şi cântece şi despre cele ale pântecului şi despre cele de sub pântece – care văd şi în aceasta un motiv de desfătare, ca şi în cele contrare acestora, când li se spun"[35]. Nu-i vorba aici despre un exclusivism al rostirii ci de o harismă[36], în sensul real, specific Ortodoxiei.

Poate că textul pe care l-am redat mai sus merită a fi citit mai des acelora care cred că, prin simpla şi mediocra apariţie TV sau în paginile unor ziare, reviste sau web-uri realizează „catehetica adulţilor". Lucru de maieutică spirituală şi intelectuală de rară fineţe, este foarte important ca lucrurile care sunt prezentate drept „fond" al catehizării trebuie să fie acordate atent la locul, timpul şi contextul mărturiei.

⇨ **în planul metodei şi tehnicii de realizare** nu trebuie uitat că pastorala catehumenală – prin însăşi natura ei – oferă a largă varietate de modele şi itinerarii metodologice, sumă nu numai a unor elemente didactice, retorice, de ştiinţa comunicării[37], dar şi de elemente teologice – liturgice – catehetice propriu-zise.

Cleopa Ilie, Paisie Olariu, Teofil Părăianu, Arsenie Boca, Miron Mihăilescu, Dumitru Bejan, Paulin Lecca, etc. sau umilii şi totodată „teribilii" lucrători ai Viei, Iosif Trifa şi Nicodim Mândiţă. Când cauţi rădăcinile, nici una nu e de prisos!

[35] Ale celui între Sfinţi Părintelui nostru Grigore de Nazianz, *Cuvântul 27, Întâia cuvântare teologică (către eunomieni)*, 3, în *Cele cinci cuvântări teologice*, trad. Păr. D. Stăniloae, Anastasia, 1993, p. 12-13

[36] Harismă care, însă, nu trebuie lipsită de creştere prin educaţie. Din acest punct de vedere, al educaţiei harismei, a se vedea pedagogia propusă de Jean Monbourquette, *À chacun sa mission*, Editura Bayard, Paris, 2001, 197 p. Cap. 9: *Ma passion, ma mission* – atinge problema discernământului în alegerea modurilor de împlinire a vocaţiei (p. 127-138)

[37] O contribuţie importantă în această direcţie a adus Ioan Toader prin *Metode în practica omiletică*, Cluj-Napoca, Arhidiecezana, 1997, 213 p. şi Idem, *Retorica amvonului*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2002, 171 p.

Dintre modelele care marchează acest efort complex, de eliberare din îndoială, incertitudine și redeschidere către vocația de a fi cu Hristos[38], pastorala catehumenală a fost marcată de:

– modele „biblice"
– itinerarii/pelerinaje liturgice
– diferite forme de reflectare pe seama unor cărți sau curente teologice
– forme stricte de catehizare: școli duminicale, centre de catehizație a adulților etc.
– editarea de carte de specialitate în catehizația adulților (cu târguri de carte specializate în cartea religioasă)
– alte mijloace de comunicare: TV, radio, CD, Web-uri etc.

Toate acestea trebuie supuse însă regulilor generale ale pedagogiei active, concretizate în legi ale învățării – așteptării – aplicației – memorării – nevoii – echipării – a implicării/trezirii/convertirii[39]. Asumând toate riscurile unui posibil eșec, știind că până și acesta este mai mult decât starea de „somnambulism" duhovnicesc în care se zbat oamenii care, botezați și mirunși au fost afierosiți Învierii prin fereastra de cer care ne este Ortodoxia.

Concluzionând, la sfârșitul acestei scurte, foarte scurte introduceri în pastorala catehumenală adresată adulților, socotim că se cuvine a fi subliniată ideea că dimensiunea catehetică a vieții creștinului adult nu poate fi ruptă de esența sa liturgică, de aceea dintre cerințele fundamentale ale acestei necesități pastorale se remarcă restaurarea vieții liturgic-particulare și comunitare, participarea la viața diaconiei creștine și, nu în ultimul rând, alegerea și „ținerea" de Părintele spiritual, Duhovnicul, cel care poate induce conduita pastoral-catehetică ucenicilor săi, făcându-i să crească „în Hristos și în Biserică", nu prin metodă, cât mai ales prin dragostea sa[40], miezul restaurării în Hristos a vieții.

Pr. Lect. Dr. Constantin Necula
Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna", Universitatea „Lucian Blaga", Sibiu

Catechisation of Adults – A Pastoral Necessity. *The pastoral care of adults, an integral part of the pastoral process, has, at least theoretically, a specific catechetic dimension introduced as a necessity in the Orthodox missionary ethos a few years ago. This present study analyses the contemporary context of the catechumenal pastoral, identifies the missionary "nucleus" related to adults and outlines possible guidelines for adults to use in their lives in Christ. My concerns (motivated socially, culturally, psychologically, anthropologically, theologically and pastorally) are directed towards identifying the methodological "keys" of catechisation that are necessary for reshaping the spiritual life of adult Christians.*

---

[38] Cf. Guy Lespinay, *Etre formateur aujourd'hui – la formation á la vie religieuse*, Médiaspaul, 2002, Montreal, p. 11-12

[39] Bruce Wilkinson, *Cele 7 legi ale învățării – cum să înveți aproape orice practic pe oricine*, Cluj, Editura Logos, 2003, 416 p.

[40] Pr. Constantin Necula, „Metoda predării religiei – dragoste din dragostea ta, profesore!" , în vol. *Să ne merităm Ortodoxia*, Sibiu, 2004, p. 149-151.

„VINDECAREA MEMORIEI" CA PROVOCARE PENTRU BISERICILE DIN EUROPA. PAŞI PE DRUMUL CELEI DE-A TREIA ADUNĂRI ECUMENICE EUROPENE[1]

1. „Vindecarea memoriei" ca şi dorinţă ecumenică

În articolul său despre: *„Vindecarea memoriei în Irlanda de Nord, un proces al generaţiilor"*, ţinut în cadrul unui seminar organizat de către Comisia „Biserici în dialog" a Conferinţei Bisericilor Europene la Trondheim, Norvegia, la 18 mai 2002, preotul Johnston McMaster din Irlanda de Nord sublinia, în ce priveşte chestiunea vindecării memoriei, că *„este necesară o participare colectivă la durere şi o răspundere colectivă în relaţia cu trecutul şi cu procesul vindecării memoriei"*. Chiar dacă nu vor participa toţi membrii unei comunităţi sau ai unei Biserici, atunci când s-a ajuns la anumite rezultate şi nu s-au confruntat personal în cadrul acestora, totuşi, pentru toţi membrii unei astfel de comunităţi există *„necesitatea unei transpuneri în memoria celuilalt, o solidaritate a memoriei"*, căci responsabilitatea colectivă este de asemenea *„o responsabilitate pentru trecut"*[2].

Controversele din Irlanda de Nord, precum şi cele din alte părţi ale lumii, sunt în parte motivate de amintiri legate de trecutul comun al ambelor grupe marcate confesional. În anii '80 ai secolului trecut, în Irlanda de Nord, aceste controverse au început să fie privite din perspectivă teologică sau, mai bine spus, dintr-o perspectivă marcată de credinţă. În 1987, Institutul ecumenic (Irish School of Ecumenics) a iniţiat un program de studiu în chestiunea vindecării memoriei (Reconciliation of Memories). În cadrul acestui program, teologi, politologi, istorici, filosofi şi critici literari au scris diferite articole despre această temă, care ulterior au fost publicate. Aceste articole au fost publicate de către Alan Falconer şi Joseph Liechty în anul 1988[3]. Prin aceasta, noţiunea de „vindecare a memoriei" (Reconciling Memories) a devenit cunoscută în medii largi, bisericeşti şi ecumenice, din întreaga Europă. Aici trebuie

[1] Conferinţă susţinută cu ocazia decernării premiului Abatele Emanuel Heufelder la Abaţia din Niederaltaich, Germania, la 3 iunie 2006.

[2] *www.cec-kek.org/Deutsch/Heal-print.htm*

[3] Vezi cea de-a doua ediţie: *Reconciling Memories*, edited by Alan D. Falconer and Joseph Liechty, The Columby Press, Dublin, 1998, 272 p.

amintită şi activitatea Comisiei pentru adevăr şi reconciliere (Truth and Reconciliation Commission) din Africa de Sud, care şi-a început activitatea în anul 1995. În legătură cu această comisie, s-a înfiinţat chiar şi un Institut pentru vindecarea memoriei (Institut for Healing of Memories) la Cape Town.

În aceeaşi direcţie merge şi dorinţa papei Ioan Paul al II-lea cu privire la „purificarea memoriei" (Purification of Memory), mai ales prin bula de anunţ a marelui an jubiliar 2000 din 29 noiembrie 1998[4]. Prin aceasta, papa chema pe credincioşi să recunoască *„că istoria a înregistrat multe evenimente care reprezintă contra-mărturii pentru creştinism. În virtutea legăturii care ne uneşte unul cu celălalt în Trupul cel mistic* – scrie mai departe papa – *purtăm toţi povara greşelilor şi a vinei predecesorilor noştri, chiar dacă nu avem o responsabilitate personală şi nu dorim să ne substituim judecăţii lui Dumnezeu, singurul care cunoaşte inimile. Însă şi noi, ca şi fii şi fiice ale Bisericii, am păcătuit iar mireasa lui Hristos a fost oprită să strălucească în toată frumuseţea ei. Păcatele noastre au estompat acţiunea harului în inimile multor oameni. Credinţa noastră slabă a făcut pe mulţi să cadă în indiferenţă şi i-a oprit de la adevărata întâlnire cu Hristos*".

Reconcilierea memoriei din Irlanda de Nord, vindecarea memoriei din Africa de sud, sau purificarea inimilor a papei Ioan Pal al II-lea au multe în comun, anume cum ne relaţionăm cu trecutul şi cum ne putem elibera de acel trecut. Dacă eforturile de eliberare sunt purtate de credinţa comună în Domnul Cel înviat, atunci acestea vor acţiona mult mai adânc şi mai dătătoare de speranţă. Împreună cu poporele din care provin, creştinii din Europa precum şi cei din alte părţi ale lumii, aşează diferite accente cu privire la trecutul lor comun cu alţi creştini.

Şi mai problematic este dacă creştinii, în poziţionarea lor duşmănoasă faţă de alţi creştini, respectiv faţă de creştinii altor confesiuni din aceeaşi regiune, sunt influenţaţi de diferite interpretări ale trecutului comun. În aceste cazuri, suntem prizonierii propriei nostre istorii, sau, mai bine spus, suntem stăpâniţi de către o anumită interpretare a istoriei. Ca şi urmaşi ai lui Hristos, creştinii trebuie să privească spre viitor şi nu să rămână prizonieri ai trecutului. Aceasta nu înseamnă că creştinii trebuie să se lepede de trecutul lor, ci doar că trebuie să se elibereze de acesta, pentru a putea dobândi o nouă perspectivă asupra trecutului.

1.2. Chestiunea „vindecării memoriei" ca şi dorinţă a Conferinţei Bisericilor Eropene (CBE)

Chestiunea vindecării memoriei a devenit o temă centrală a activităţii CBE în colaborarea sa cu Consiliul Conferinţelor Episcopale Eropene (CCEE), mai ales în legătură cu cea de-a doua Adunare Ecumenică Europeană de la Graz. Aşa cum se ştie, cea de-a doua Adunare Ecumenică Europeană, cu tema *„Împăcarea – harul lui Dumnezeu ca sursă a unei vieţi noi*". În Graz s-a organizat un forum cu tema *„Piedici pe calea unităţii – am învăţat din istoria noastră dureroasă?"* Alan Falconer a prezentat

[4] *www.vatican.va/jubilee_2000/docs/documents/hf_jp-ii_doc_30111998_bolla-jubilee_ge.html*

în cadrul acestui forum proiectul Vindecarea memorie (Reconciling Memories) din Irlanda de Nord, cu ajutorul a 10 teze. Acolo a fost luată ca şi exemplu situaţia din Irlanda de Nord unde „există amestec negativ între istorie, cultură, politică şi religie". Categorii teologice precum „anamneza" şi „iertarea păcatelor" au fost oferite ca şi ajutor „*pentru ca lucruri comune din trecut, care acţionează asemeni unei închisori şi încleştări, să conducă la o memorie eliberată*"[5].

Întreaga dezbatere de la Adunarea Ecumenică de la Graz cu privire la proiectele de împăcare ale Bisericilor în situaţii conflictuale şi-au găsit expresie în recomendările de acţiune ale acestei Adunări. Recomendarea cu nr. 4.2 se adresează direct la toate Bisericile din Europa cu rugămintea „*să joace un rol activ şi perseverent în rezolvarea pe cale paşnică a conflictelor* (de exemplu în Irlanda de Nord sau Cipru) *şi în procesele de pace şi reconciliere de după conmflictele militare* (precum cele din Bosnia, Croaţia, Serbia, Cecenia etc.)"[6]. CBE şi CCEE recomandă mai departe „*să susţină prin Bisericile membre, schimbul de experienţă şi iniţiativele, instituţiile, centrele pentru laici şi de educaţie, precum şi comunităţile aflate în derularea unor procese de pace sau reconciliere*". Toate aceste recomandări au drept scop crearea în Europa a unei culturi din care lipseşte violenţa. Dorinţa proceselor de vindecare a memoriei care se derulează în diferite ţări din Europa stau în strânsă legătură cu această viziune.

Charta Oecumenica care a fost semnată în cadrul întâlnirii ecumenice europene de la Stassburg, Franţa, la 22 aprilie 2001 de către preşedinţii de atunci ai CBE şi CCEE, este considerată ca unul din cele mai însemnate proiecte ecumenice care îşi are originea în **Handlungsempfehlungen** de la Graz. În capitolul *Să ne îndreptăm unii spre alţii* din Charta Oecumenica se subliniază că pentru creştini ecumenismul „*începe cu înnoirea inimii şi disponibilitatea pentru căinţă şi îndreptare*". În legătură cu aceasta, Bisericile trebuie să se oblige „*să depăsească autosuficienţa şi să îndepărteze prejudecăţile, să caute întâlnirea cu celălalt şi să se ajute una pe cealaltă*". Aceste reflecţii au de fapt acelaşi înţeles ca şi citatul de mai sus din bula de vestire a marelui an jubilar 2000 cu titlul „*Incarnationis Mysterium*" a papei Ioan Paul al II-lea.

Prof. Dr. Reinhard Frieling, care a avut o contribuţie hotărâtoare la formularea Chartei Oecumenica, spunea în legătură cu misiunea de reconciliere a Bisericilor, că în acest spirit Bisericile, ca mai nici o altă organizaţie din Europa, nu numai că au misiunea „*ci şi şansa de a împăca popoare şi culturi: de exemplu printr-o serie de întâlniri şi parteneriate, prin colaborări internaţionale în domeniul asistenţei sociale, prin mese rotunde şi comisii de dialog, prin programe de studii comune precum „Healing of memories*"[7]. Pe baza acestor directive care formulează sarcini centrale concrete

---

[5] *Versöhnung - Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens*. Documente ale celei de-a doua Adunări Ecumenice Europene din Graz, editat de CBE şi CCEE prin Rüdiger Noll şi Stefan Vesper, Verlag Styria, Graz -Wien-Köln, 1998, p. 212.

[6] *Ibidem*, p. 56.

[7] Prof. Dr. Reinhard Frieling, *Unsere gemeinsame Verantwortung in Europa*, în „Charta Oecumenica. Ein Text, ein Prozess und eine Vision der Kirchen in Europa", editat de Viorel Ioniţă şi Sarah Numico, Genf/St. Gallen, 2003, p. 69.

pentru Bisericile din Europa în ce prinveşte rolul lor reconciliator, s-au dezvoltat mai multe proiecte „Heilung der Erinnerungen" în diferite ţări din Europa. Cea de-a douăsprezecea Adunare Generală a CBE desfăşurată între 25 iunie – 2 iulie 2003 la Trondheim în Norvegia, sub tema *„Iisus Hristos vindecă şi reconciliază: mărturia noastră în Europa"*, a dat noi îndemnuri pentru munca Bisericilor în ce priveşte „vindecarea" şi „reconcilierea"[8].

2.1. Proiecte „Vindecarea memoriei" în diferite ţări occidentale

Procesul vindecării memoriei este, potrivit lui Johnston McMaster, mai sus citat, un proces educativ complex şi uneori chiar dureros. Pe baza experienţei nord-irlandeze, s-a făcut mai departe cunoscut că un pas important în procesul vindecării memoriei este acela de a reacţiona faţă de rănile trecutului. Trebuie să trecem împreună prin istorie şi să participăm la durerea celorlalţi. Numai pe această cale, uneori dureroasă, putem să ne pregătim pentru viitor. Acest proces este, deci, unul educativ, care se poate dezvolta pe termen lung şi poate duce la eliberarea unor anumite grupe umane de povara unui trecut marcat de conflicte şi poate să le ajute să intre într-o nouă comuniune unii cu alţii.

La amintitul seminar de la Trondheim, unde CBE a pus în dialog pentru prima dată diferitele proiecte europene de vindecare a memoriei, s-a discutat, printre altele, despre procesul de reconciliere dintre sindi şi rroma pe de o parte şi Biserica din Norvegia pe de altă parte. Doamna Synnove Brevik, pe atunci secretară generală a congerinşei bisericeşti sindi din Norvegia, relata că nedreptatea faţă de acest popor nu a fost de natură fizică, ci psihică. Prin integrarea lor în poporul şi în Biserica norvegiană, sindi au fost ameninţaţi cu pierderea identităţii, căci multă vreme nu li s-a permis să-şi practice propria limbă şi cultură[9].

Procesul de reconciliere dintre sindi şi Biserica din Norvegia a fost mai întâi pus la cale prin Conferinţa Ecumenică a Bisericilor de la Geneva. În anul 1992 a fost întemeiată Conferinţa sindi de către Sinodul Bisericii din Norvegia, care şi-a început munca sa în anul 1993. Din 1997 a început o nouă epocă în viaţa comunităţii sindi din Norvegia, datorită faptului că guvernul norvegian a cerut scuze comunităţii sindi pentru nedreptăţile la care au fost supuşi. Sindi doresc să fie consideraţi ca parte integrantă a Bisericii norvegiene; nu mai doresc să fie consideraţi ca şi obiect, ci ca subiect în această relaţie.

Conducătorul organizaţiei rromilor din Norvegia, Leif Larsen, a vorbit, la aceeaşi Adunare a CBE din Trondheim, despre procesul de reconciliere dintre rromi şi Biserica din Norvegia. Rromii locuiesc în Norvegia de peste 500 de ani. Multă vreme au fost

---

[8] Vezi *Jesus Christus heilt und versöhnt: unser Zeugnis in Europa. Bericht der 12. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen*, Trondheim, Norwegen, 25. Juni-2. Juli 2003, editat de Luca M. Negro, Genf, 2004.

[9] *www.cec-kek.org/Deutsch/Heal-print.htm*

persecutaţi, în ultimul timp prin politica numită *„Misiune pentru cei lipsiţi de casă"* (Mission for the homles people), care a ameninţat pe rromi cu anihilarea. În anul 1998, guvernul norvegian a cerut iertare acestui popor pentru nedreptatea la care au fost supuşi. Sinodul Bisericii din Norvegia nu a fost pregătit să facă acelaşi lucru[10]. Aceste relatări mişcătoare arată clar cât de dureros, şi totuşi cât de eliberator poate fi un proces de reconciliere. Dinamica relaţiilor dintre Bisericile majoritare şi minoritare joacă în mod clar un rol covârşitor şi trebuie luat în consideraţie încă de la început în procesul de reconciliere.

2.2. Proiecte transfrontaliere de tipul „Vindecarea memoriei"

În ce priveşte procesul de reconciliere dintre Germania şi Cehia, care a fost prezentat de către CBE ca şi îndemn pentru alte ţări europene, este de remarcat faptul că au existat contacte între Biserica Evanghelică Germană (EKD) şi Bisericile din fosta Cehoslovacie încă înainte de schimbările politice din 1989-1990, cu privire la împăcarea dintre cele două popoare. Hotărâtor pentru o nouă calitate a convieţuirii, după 1990 a fost o iniţiativă a Bisericii fraţilor boemi (EKBB). Într-un proces amănunţit de discuţii la toate nivelurile bisericeşti (până la nivelul parohiilor), care a durat trei ani, s-a emis în cele din urmă de către Sinodul acestei Biserici, la 25 aprilie 1995, o luare de poziţie *„Despre problematica deportării germanilor din regiunea sudetă"*. În ianuarie 1996, Consiliul Bisericii Evanghelice Germane a răspuns acestei luări de poziţie, mulţumind pentru aceasta şi recunoscându-şi propria sa vină şi prezentându-şi totodată oferta de colaborare pe mai departe, propunând înfiinţarea unui grup comun de lucru. La 7 noiembrie 1996, o înştiinţare a Sinodului Bisericii Evanghelice răspuns oficial documentului Sinodului EKBB. În această situaţie, a fost hotărâtor faptul că ambele părţi nu s-au lăsat abătute de pe linia reconcilierii şi înţelegerii de către ezitările şi uneori chiar dramaticele obiecţii ale grupurilor de interese politice şi sociale, ci s-au apropiat unele de altele.

Încă în anul 1996, ambele Biserici şi-au numit reprezentanţii lor pentru grupul comun de lucru, care apoi s-au întâlnit pentru prima dată în decembrie 1996. Ei şi-au propus ca la toate întâlnirile lor:

– să se informeze de fiecare dată despre situaţia actuală din Biserica şi societatea din Germania, respectiv din Republica Cehă;

– să reflecte şi să discute despre perioada critică a convieţuirii dintre Cehia şi Germania între anii 1914-1947, din punct de vedere al rolului jucat de Biserici;

– să susţină proiecte şi iniţiative în cadrul actualului şi viitorului parteneriat.

În mai 1997 a apărut pentru prima dată în cadrul consultărilor iniţiativa de a „întinde o mână de ajutor" parteneriatelor şi întâlnirilor bisericeşti germano-cehe. Prezentarea istoriei comune amintită mai sus a devenit în covârşitoare majoritate parte a unei cărţi elaborate mai târziu. Cartea a apărut în anul 1998 sub titlul *„Der trennende*

[10] Ebenda.

Zaun ist abgebrochen. Zur Verständigung zwischen Tschechen und Deutschen"[11] (Gardul despărţitor a fost rupt. Pentru înţelegere între Cehia şi Germania). Cartea a fost publicată în două versiuni: germană şi cehă, fiind solicitată de multe persoane şi parteneriate[12].

CBE a făcut cunoscut la nivel european procesul de reconciliere dintre Biserica Evanghelică Germană şi Consiliul bisericesc polonez. Acest proces s-a dezvoltat în trei etape, din anii '60 până în anii '90 (ai secolului XX, *n. trad.*) şi a contribuit la realizarea reconcilierii dintre Germania şi Polonia după cel de-al doilea război mondial. Astăzi discuţiile dintre aceste două parteneriate ecumenice cuprind şi Bisericile din Bielorusia şi Ucraina. În cursul ultimilor ani, Consiliul ecumenic polonez şi Biserica Evanghelică Germană sunt tot mai preocupate de procesul progresiv al extinderii Europei. În acest context s-a dezbătut chestiunea, rezultată din realitatea lucrurilor, că graniţa poloneză cu Bielorusia şi Ucraina a devenit graniţa de est a Uniunii Europene. Poate fi înţeleasă această graniţă ca o nouă „cortină" în Europa? Vor fi prin acestea adâncite diferenţele economice, sociale, politice şi culturale într-o regiune care au avut peste secole o istorie comună încurcată şi dureroasă? Aceste chestiuni au fost discutate cu vecinii estici ai Poloniei, pentru ca Bisericile din această regiune să-şi aducă contribuţia la integrarea europeană. Într-o grupă de lucru a unei întâlniri cu reprezentanţi din această regiune (Minsk, 7-12 Mai 1999) s-a accentuat faptul că principala misiune a colaborării inter-eclesiale este *„de a împiedica apariţia unei noi rupturi în regiune, care ar putea întări înstrăinarea deja existentă între popoarele europene*"[13].

În cadrul acestei colaborări ecumenice germano-poloneze s-a organizat la Kiew, între 14-18 septembrie 2005, o adunare cu tema „Formarea şi educaţia religioasă în Ucraina". Reiner Rinne dein partea Bisericii Evanghelice Germane din Hannover a relatat, că *„reprezentanţii guvernului şi ai statului din Ucraina au recunoscut deschis, în discuţiile personale de la sfârşitul acestei întâlniri, că reprezentanţii Bisericilor, nu numai că au formulat poziţii diferite, ci şi interese diferite*". Această opinie comună - în ciuda diferenţelor care au persistat - cu siguranţă că nu a fost o întâmplare, ci rezultatul unui proces de muncă ce a fost îmbinat cu „grupul de lucru inter-eclesial" al proiectului *Reconciliere în Europa – o misiune a Bisericilor din Ucraina, Belarus, Polonia şi Germania.* Cei aproximativ 40 de participanţi la Adunarea de la Kiev au reprezentat Bisericile evanghelice, romano-catolice, greco-catolice şi ortodoxe din Ucraina, Belarus, Polonia şi Germania. Următoarea adunare a acestui proces de reconciliere urmează să aibă loc între 13-17 septembrie 2006 la Bialystok în estul Poloniei şi va avea ca temă *„Migraţia la graniţa de est a Uniunii Europene*"[14].

[11] Publicat la Verlag von Gustav-Adolf Werk, Leipzig 1998, 224 S.

[12] *www.cec-kek.org/Deutsch/Heal-print.htm*

[13] Vezi *Protokoll des Treffens der "Zwischenkirchlichen Arbeitsgruppe" vom 23.-26. März 2006 in Warschau*, Az: 5142/4A.322.

[14] Vezi Reiner Rinne, *Projekt „Versöhnung in Europa – Aufgabe der Kirchen in der Ukraine, in Weißrussland, Polen und Deutschland*".

2.2. Proiecte „Vindecarea memoriei" în estul Europei

Un proces evident constructiv al vindecării memoriei este realizat în România de către Fundaţia PRO ORIENTE din Viena, care din 2001 a iniţiat un proiect de cercetare în colaborare cu Universitatea „1 Decembrie 1918" din Alba Julia. În acest proiect la care participă teologi şi istorici de tradiţie ortodoxă, catolică, greco-catolică, evanghelică şi reformată din Transilvania, se ocupă cu mult discutata chestiune a apariţiei unirii cu Roma a unei părţi a românilor ortodocşi, la începutul secolului al XVIII-lea. Aşa cum a spus Profesorul Ernst Christoph Suttner de la Viena, care domină activitatea ştiinţifică a a cestui proiect, scopul acestei cercetări istorico-critice este câştigarea unei viziuni comune asupra evenimentelor de atunci, care ar trebui să conducă la faptul ca viitoarele discuţii dintre confesiuni să nu mai fie afectate de necunoaşterea faptelor istorice şi de vechile acuzaţii pseudo-istorice, respectiv mituri istorice. Astfel de acuzaţii au putut fi auzite, de exemplu, cu ocazia întâlnirii oficiale a comisiei de dialog catolico-ortodoxă din anul 2000 de la Baltimore (SUA), ceea ce a condus la mari dificultăţi în acest dialog. Acest proiect s-a concretizat până astăzi prin trei întâlniri ştiinţifice care au arătat că proiectul este parte a largului program european Vindecarea memoriei şi că acesta *„nu vizează numai un demers ştiinţific, ci un dialog deschis, care doreşte să pună pe calea concilierii Bisericile participante la el"*[15].

În sfârşit, CBE împreună cu Comunitatea Bisericilor Evanghelice leuenbergiană (GEKE) sunt implicate într-un proiect pentru vindecarea memoriei în România. Forurile conducătoare ale ambelor organizaţii au hotărât în iunie 2004 să realizeze acest proiect, împreună cu Bisericile româneşti, sub numelle de *Vindecarea memoriei între Bisericile creştine din România*. Proiectul a început în octombrie 2004, sub conducerea GEKE, printr-un program ştiinţific de obţinere a unei istorii sinoptice a Bisericilor creştine din România. Dieter Brandes, care la ora actuală este responsabil pentru proiect din partea GEKE, spunea că prin această muncă *„obligaţiile de lărgire a dialogului interconfesional formulate în Charta Oecumenica a Bisericilor creştine din Europa, au fost iniţiate cu scopul de a depăşi rănile şi neînţelegerile transmise de secole între Bisericile majoritare şi minoritare şi de a-l concretiza într-o limită a istorieiculturii şi religiei europene"*[16].

Acest proiect al CBE şi GEKE se desfăşoară în două părţi: prima parte a procesului (proiectul A) se desfăşoară deja ca şi elaborare ştiinţifică inter-disciplinară a unei „Sinopse a modului de percepere specific confesional al istoriei bisericeşti". Într-un al doilea proces (proiectul B) se va desfăşura într-un al doilea sub-proiect (sub-proiectul B) se vor desfăşura seminarii interconfesionale, cu însoţirea responsabililor spirituali

[15] Viorel Ioniţă, *Zweite Tagung der Arbeitsgemeinschaft zum Studium der Siebenbürgener kirchlichen Union (Alba-Julia, 10-16. Juli 2003). Eine Auswertung aus einer europäischen Perspektive*, în Annales Universitatis Apulensis, Series Historica, 9/II, Alba Iulia, 2005, S. 165.

[16] Vezi şi *„Healing of Memories" – Dialog über die gemeinsame Geschichte der christlichen Kirchen in Rumänien*, EPD- Dokumentation Nr. 40, Frankfurt am Main, 4. Oktober 2005.

ai Bisericilor participante, după modelul proceselor de vindecare a memoriei din Africa de Sud şi Irlanda de Nord. Două simpozioane importante care au avut loc până acum (în mai 2005 la Cluj şi în mai 2006 la Iaşi) în cadrul acestei iniţiative, au arătat în mod clar că Bisericile din România sprijină acest proiect. Prin aceasta se întrevăd perspective clare pentru succesul acestui proiect.

3. Dorinţa de „Vindecare a memoriei" şi cea de-a Treia Adunare Ecumenică Europeană

Proiectele prezentate mai sus cu privire la chestiunea vindecării memoriei trebuiesc considerate ca şi pregătire pentru cea de-a Treia Adunare Ecumenică Europeană. Această Adunare va avea loc între 4-9 septembrie 2007 la Sibiu. Unele dintre aceste proiecte îşi au începutul în hotărârile celei de-a Doua Adunări Ecumenice Europene (iunie 1997) şi prin aceasta ele înseamnă, împreună cu Charta Oecumenica, o bună legătură între cele două adunări ecumenice europene.

Cea de-a Treia Adunare Ecumenică Europeană care va dezbate tema ***„Lumina lui Hristos luminează tuturor. Speranţă pentru înnoire şi unitate în Europa"*** va aşeza pe o nouă cale tradiţia primelor două adunări europene, în sensul că ea nu va fi consta într-o singură manifestare, ci dintr-un proces în trei etape. Cele trei etape simbolizează un pelerinaj al creştinilor pe drumul unităţii Bisericilor lor. Prima etapă a acestui proces a avut loc la Roma între 24-27 ianuarie 2006. A fost o întâlnire a aproximativ 150 de reprezentanţi ai Bisericilor din aproape toate ţările Europei. Cardinalul Walter Kasper şi episcopul Margot Kässmann au vorbit despre situaţia ecumenică din Europa; Mitropolitul Daniel al Moldovei şi Bucovinei şi Cardinalul Cormac Murphy-O'Connor, Arhiepiscop de Westminster, Anglia, au explicat teologic temele şi subtemele celei de-a Treia Adunări Ecumenice Europene; Arhidiaconul Colin Williams, Secretarul General al CBE, împreună cu Monseniorul Dr. Aldo Giordano, Secretar General al CCEE, au prezentat procesul celei de-a Treia Adunări Ecumenice Europene, respectiv adunarea propriu-zisă de la Sibiu. Şase grupe de lucru au discutat unele sub-teme.

De o mare însemnătate a fost la Roma întâlnirea cu papa Benedict al XVI-lea. În cuvântarea sa, Sfântul Părinte a încurajat Bisericile din Europa să se angajeze pe calea celei de-a Treia Adunări Ecumenice Europene. În scrisoarea lor către Bisericile Europei, participanţii la întâlnirea de la Roma au scris, printre altele, următoarele: *„Am pornit pe o cale comună, ne-am rugat împreună şi am muncit îmreună cu râvnă pentru a realiza o atmosferă dominată de încredere şi înţelegere reciprocă. Ne-am străduit să trăim o spiritualitate înrădăcinată în cuvântul lui Dumnezeu. Sperăm ca prin rugăciune şi acţiune să reaprindem entuziasmul nostru pentru calea ecumenică"*. Întâlnirea de la Roma care a fost, parţial, transmisă în direct prin internet pe site-ul celei de-a Treia Adunări Ecumenice Europene, a pregătit Bisericile din Europa pentru drumul spre Sibiu. Speranţa manifestată la Roma este o importantă premiză pentru cea de-a doua etapă a celei de-a treia Adunări Ecumenice Europene, care intră în răspunderea

Bisericilor şi a organizaţiilor ecumenice la nivel naţional şi regional. În timpul celei de-a doua etape, toate Bisericile europene, conferinţele episcopale şi organizaţiile ecumenice ar trebui, dacă este posibil, să se familiarizeze cu temele, scopurile şi orientările celei de-a treia Adunări Ecumenice Europene. Toate propunerile şi experienţele celei de-a doua etape vor fi discutate şi rezumate la cea de-a doua întâlnire.

Cea de-a doua întâlnire, care va avea loc la Wittenberg în Germania între 15-18 februarie 2007, este considerată cea de-a treia etapă a AEE3. La aceasta vor lua parte, precum la Roma, aproximativ 150 de reprezentanţi ai Bisericilor, conferinţelor episcopale şi organizaţiilor ecumenice. Dacă prima întâlnire de la Roma a fost un pelerinaj într-unul din cele mai importante locuri ale tradiţiei catolice, la Wittenberg va fi un pelerinaj într-un important loc pentru tradiţia evanghelică. La Wittenberg trebuiesc de asemenea definitivate ultimele pregătiri pentru AEE3 de la Sibiu. Acest oraş a fost ales pentru că aici trăieşte o majoritate ortodoxă, dar şi pentru că Sibiul, împreună cu Luxemburgul va fi capitală culturală a Europei în 2007. Bisericile din România au trimis invitaţie către fiecare fiecare mare adunare CBE şi CCEE. Cei aproximativ 2.500 de reprezentanţi ai tuturor Bisericilor din Europa vor dicuta la Sibiu tema AEE3 în trei trei etape, după cum urmează: în 5 septembrie tema va fi : **Lumina lui Hristos şi Biserica** (care va fi tratată în trei subteme, anume: Unitatea, Spiritualitatea şi Mărturia); în 6 septembrie: **Lumina lui Hristos şi Europa** (cu subtemele Europa, Religiile şi Migraţia) şi în 7 septembrie: **Lumina lui Hristos şi lumea** (cu subtemele Creaţia, Dreptatea şi Libertatea).

Participanţii la AEE3 din Sibiu vor avea şansa şi în acelaşi timp răspunderea de a formula poziţia Bisericilor faţă de politică şi economie, precum şi faţă de lume în general. Cu alte cuvinte, prin aceasta trebuie ca misiunea Bisericilor în Europa de astăzi să fie făcută vizibilă şi auzibilă. Pentru ca aceste poziţii să fie auzite, Bisericile ar trebui să încerce ca la Sibiu să vorbească printr-o singură voce. Însă aceasta depinde de dorinţa Bisericilor de a se apropia una de cealaltă, pentru a putea la rândul lor să acţioneze conciliator în societate. Diferitele proiecte de genul vindecarea memoriei, care au fost amintite pe scurt mai sus, trebuie să-şi aducă o contribuţie în această privinţă.

Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniţă
Director de studii al Conferinţei Bisericilor Europene
(Trad. din germană de Prep. Dr. Daniel Buda)

„The Healing of the Memory", a Challenge for the European Churches. Steps on the Road to the Third European Ecumenical Assembly. *The Third European Ecumenical Assembly, which is going to gather in September 2007 at Sibiu (Romania), offers a huge opportunity for the European Churches to speak the same language. The prize to be won depends however of the Churches' eagerness to get much closer each other, so that they could mediate reconciliatory processes within societies. The author, research director at ECC, asserts in this regard the virtues of the*

various ecumenical projects which under the label "Healing of the Memories", "Reconcilion of Memories", or "Purification of Memory" work towards surpassing the wounds of the past and the enmities they carry with today, in Europe (North Ireland, Norway, Germany, Czech Republic, Poland, Ukraine, Romania) and abroad (South Africa). The topic became a central one for the ECC's activity beginning with EEA2 (Graz, 1997) and has been adopted by the Charta Oecumenica.

RECENZII

Denise Bellefleur-Raymond, *Acompagner des adultes dans la foi – L'andragogie religieuse*, Editura Novalis, LumenVitae, Bruxelles/Quebec, 2005, 201p.

Andragog (pedagog specializat în pedagogia adulților) și doctor în teologie, Denise Bellefleur-Raymond este profesor universitar și formator în grupele de adulți, în domeniul pastoral și catehetic al educării adulților. Reluând o cercetare mai veche, de pionierat, am spune, realizată între 1881-1885 de Oficiul Catehetic din Quebec, care a publicat la Novalis zece dosare de andragogie religioasă (*Principiile andragogiei religioase, Știință, Știința de a fi și știința de a face, Înțelegem mai bine atunci când..., Cum stimulăm și susținem motivarea, Andragogie și maturitate în viața de credință, Cum construim o activitate educativă I și II, Să învățăm credința și fiecare etapă a vieții adulte, Când un adult vrea să înțeleagă, Educatori ai credinței: competențe și convingeri*), autoarea dezvoltă propriul său tratat de andragogie religioasă, identificând minusurile proiectului OCQ din 1981/5, fisurile de concepție, reducționismul conceptual și lipsă de luciditate în anumite direcții ale pastoralei catehumenale a adultului, așezând în centrul cercetării omul modern, „contemporanul" doritor de cunoaștere, dar și de re-lecturare a experiențelor sale de viață.

Având deja experiența unei cărți de specialitate, Denise Bellefleur-Raymond publică în 2003 lucrarea *Trois défis du mitan de la vie*, (Ed. Fides), în care își construiește un discurs larg, deschis către „dialogul" pedagogic, autoarea propune urmarea unei scheme curriculare care se poate identifica astfel, urmând cuprinsul: *Andragogia religioasă și pertinența sa în cultura actuală* (p. 7-10); 1. *Andragogia religioasă, ce anume este ea* (p. 11-30); 2. *Adultul, ființă spirituală și religios în credință* (p. 31-74); 3. *Procesul de înțelegere formală* (p. 75-102); 4. *Procesul de înțelegere uniformă* (p. 103-1226); 5. *Înțelegerea în credință; Etapele construcției educaționale a unui proiect andragogic* (p. 171-182), *Concluzii* (p. 183-190). (Idei fundamentale de andragogie religioasă) sunt „treptele" cercetării pe care Denise Bellefleur-Raymond o propune. Importanța ei pentru lectorul român poate veni din două direcții. Pe de o parte, experiența pe care o pune la dispoziție, de 25 de ani Denise Bellefleur-Raymond propune cursurile sale în Institutul dominican din Quebec/Montreal și pe de alta, accentul pus pe catehizația „segmentului" pastoral adult, cu direcții clare în formarea formatorului întru mărturia creștină. Identificare măcar a nevoii de mărturie la nivelul populației adulte, metoda de „cântărire" a limitelor religioase ale adultului, toate destructurate de comunism, pot ajuta cercetătorul, pedagog sau teolog, la identificarea limitelor de forță în emisia catehetico-omiletică în România.

Pr. lect. dr. Constantin Necula

Pr. Prof. Dr. Vasile Gordon, *Mergând, învățați... predici pentru toate Duminicile și Sărbătorile de peste an*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006, 498 p.

Cunoscut profesor de teologie ortodoxă la Facultatea de Teologie din București, Părintele Vasile Gordon pune pe masa cititorului o excelentă dovadă a strădaniilor sale pastoral-misionare: o carte de predici. Născută, după cum el însuși subliniază în *Cuvântul introductiv* al lucrării (p. 5-10), din experiența ascultării, teoretizării și practicării propovăduirii în spațiul parohial (Sf. Ilie Gorjan în București) și al misiunii profesorale, cartea este astfel o fericită punere în pagină a experienței întru vestirea cuvântului lui Dumnezeu.

Structura cărții propune opt direcții de „modele omiletice de abordare", grupate astfel: I. *Praznice Împărătești*; II. *Duminicile Penticostarului*; III. *Duminici după Rusalii (ale Octoihului)*; IV. *Predici din perioada Triodului*; V. *Duminici speciale*; VI. *Panegirice în cinstea Maicii Domnului*; VII. *Panegirice la Sfinți*; VIII. *Pareneze* (cuvântări ocazionale), constituind practic un excelent manual de omiletică specială, practică, atât de necesar efortului Ortodoxiei de reasumare a misiunii propovăduirii.

Moderne și clasice, deopotrivă, bine ancorate în realitatea creștină a zilei, dar și în a Împărăției lui Dumnezeu, cultivate atât la amvon, cât și la catedră, predicile acestea vin să răspundă nevoii de modele întru exprimarea adevărului de credință. Părintele Vasile Gordon consemnează: „Recitind predicile pentru corectura de dinaintea tiparului, mi-am dat seama că necesită încă multă *șlefuire*, chiar dacă am încercat să-i conturez fiecăreia o formă *finală*. Și-atunci mi-am adus aminte de un alt cuvânt al Părintelui Galeriu, rostit ca răspuns la întrebarea de ce nu dă mai repede drumul spre publicare predicilor *gata de tipar*: «Frate, de câte ori le recitesc, mereu corectez câte ceva!» Luând aminte, astfel de exemplul părintelui, consider la rândul meu, volumul de față în fază de proiect, prezentând, de fapt, *căi posibile de abordare omiletică*, nu modele desăvârșite. Chiar și așa sunt încrezător că vor fi de folos, cunoscând mai ales dorința predicatorilor tineri de a-și înnoi mereu sursele de informare și inspirație. În același timp, am convingerea că citirea predicilor poate fi utilă și credincioșilor simpli, dornici de luminarea credinței, întrucât în volumul de față sunt explicate o mare parte a dogmelor credinței creștine ortodoxe" (p. 9-10).

Tescuită binecuvântat între amvon și catedră, cartea aceasta de predici se arată a fi una de maturitate luminoasă, subiectele, abordarea lor, congruența textelor și nu în ultimul rând stilul (curat și aerisit) și limba (socotim că predicile țin în ele experiența filologică a unui bun mânuitor al limbii române), cartea aceasta aduce bucurie, cultură și gândire luminoasă. Căci, în abundența de traduceri - unele reușite, altele... - care au umplut galantarul lecturii tânărului creștin (seminarist sau student teolog sau, pur și simplu, creștin) lucrarea se constituie drept o mărturie românească majoră. Dată de Părintele Vasile Gordon valoarea ei creștină, cuprinzând harisma acestuia de a ține în echilibru perfect extremele...

Pr. lect. dr. Constantin Necula

Eugen Jurca, *Arta de a fi liber – Persoana în analiza existențială și în psihologia pastorală*, Editura Marineasa, Timișoara, 2004, 207 p.

Cunoscut cititorului român dintr-o serie de lucrări bazate pe cercetarea psiho-pedagogică pastorală, precum și prin lucrări asupra unor aspecte de teologie catehetică și omiletică, Părintele Eugen Jurca se dorește unul dintre cei mai atenți psihologi din arealul

pastoralei ortodoxe și teolog din spațiul psihologiei experimentale. Din acest pluralism intelectual pozitiv a izvorât și lucrarea aceasta, prin care autorul încearcă să realizeze o analiză a persoanei (*de profundis*), atât din punct de vedere teologic, cât și al psihologiei contemporane, așezând diagnosticul pastoral în arealul congruenței între psihologie și duhovnicie activă.

Pentru evidențierea, sumară, a conținutului lucrării, diagrama cuprinsului nu este inutilă: ***Partea I**: **Sentimentul de a fi om: de la personne (fr. nimeni) la persoană: 1.** Importanța noțiunii de persoană în cultura contemporană: **a.** cuvinte și expresii „cheie" din sfera persoanei; **b.** personacentrismul post-modernist și valoarea persoanei în teologia creștină; **c.** centralitatea persoanei în Analiza Existențială și Logoterapia frankliană și Psihologia Pastorală* (p. 13-22); ***2.** Persoana – sensuri etimologice: individ, persoană, personalitate* (p. 22-35); ***3.** persoana umană – unitate și totalitate bio-psiho-spirituală (noetică): **a.** Hipocrate, școala franceză, școala germană, școala americană, școala italiană* (p. 36-59).

Partea a doua: ***Persoana între Scylla și Charybda*** (p. 61-62), *Statuia Libertății și Statuia Responsabilității* (p. 63-65);

*I. Libertate de... Persoana între condiționare și libertate: **1.** Elemente „cheie" din definiția noțiunii de libertate; **2.** Libertatea în viziune antropologică a Analizei Existențiale și a Logoterapiei: **3.** Autonomia personală – o libertate „condiționată", condiționări bio-somatice, condiționări interne, condiționări externe, „omul ființa care decide"; 4. Omul între „destin" și autodeterminare (atitudinea personală); 5. libertatea spirituală, expresie a persoanei spirituale* (p. 66-94).

***II. Libertatea pentru... o libertate responsabilă**: **1.** Omul liber și responsabil; **2.** Responsabilitatea existențială: apelurile vieții și răspunsul omului; **3.** Conștiință (morală), culpabilitate și responsabilitate morală; **4.** Elemente de autocunoaștere în consilierea și terapia analitic-existențială; **a.** Libertate de... sunt cu adevărat liber? (**a.** pe plan somatic; **b.** psihologic; **c.** sociologic.relațional; **d.** noetic-spiritual); **b.** Libertatea pentru...: ce să fac cu libertatea mea? (responsabilitate existențială, responsabilitate umană* (p. 95-124).

***III. Autenticitatea personală – libertatea de a fi așa cum sunt**: Repere semantice în vocabularul curent: **1.** Jocul „de-a v-ați ascunselea"; **2.** Autenticitatea – constitutiv al existenței personale (existențială, psihologică, a vieții spirituale); **3.** Autenticitatea în relația terapeutică și pastorală (duhovnicească)* (p. 125-143).

***IV. Demnitatea personală – sentimentul propriei valori**, din același câmp lexical: **1.** Persoana umană – o „realitate axiologică"; **2.** Disputa dintre eul actual – eul ideal; **3.** Pilonii stimei de sine (concepția de sine, iubirea de sine, încrederea în sine, stima de sine propriu-zisă); **4.** Tipuri de autostimă (o stimă de sine realistă; tipul hipoevaluativ; tipul hiperevaluativ)* (p. 154-192) și o ultimă alcătuire: *În loc de concluzii...* (p. 193-196).

Socotim că nu este o pierdere de spațiu editorial reluarea schemei dezvoltării cărții acesteia. La o primă vedere ușurința comutării de pe termenii psiho-terapiei pe aceia ai teologiei pare joacă. Citind lucrarea, constați greutatea articulării unui astfel de discurs, riscul tratării unuia dintre discursuri în defavoarea celuilalt, pe acesta din urmă, autorul evitându-l cu suplețe intelectuală și constanță în terminologie. Influențat, cum era firesc, de scrierile lui Viktor Frankl și Alfred Längle, dar și de Giuseppe Sovernigo și școala padovană de psihologie pastorală, Părintele Eugen Jurca propune deschiderea cercului dinspre teologie

spre cercetarea psihologică modernă necesară, credem noi, proiectului pastoralei moderne ortodoxe. Alături de lucrarea D-nei Irena Talaban, *Mărturia unui psihanalist* (Editura Paralela 45, 2005), care realizează o excelentă analiză asupra vieţii psihanalistului şi a crizei existente în pluralismul de abordare (freudiană, lacaniană etc.), într-o lume a alternanţei excesive, lucrarea Părintelui Eugen Jurca propune, deschis, o mai atentă aplecare asupra discursului lumii pe care o străbatem.

Pr. lect. dr. Constantin Necula

Pr. Dumitru Vanca, *Icoană şi cateheză*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2005, 326 p.

Prezentată ca teză de doctorat la Catedra de Teologie Liturgică a Facultăţii „Andrei Şaguna" din Sibiu, lucrarea Părintelui Dumitru Vanca, „încearcă să afle profunzimile raportului dintre imagine şi cuvânt, dintre icoană şi lucrarea catehetico-didactică a Bisericii" (cf. *Introducere*, p. 7) şi propune un discurs pedagogic a imaginarului (în sens iconologic) pentru o lume atacată de imaginaţie. Şapte capitole „centrale" aduc dinaintea lectorului cărţii un discurs programat a fi progresiv, „eliberator" de noi sensuri în abordarea icoanei ca pedagogie estetică.

Cuvânt şi imagine (*Omul şi universul semnelor, imaginea, cuvântul*) (p. 9-39), cunoaşterea prin cuvânt şi cunoaştere (*Revelaţie şi cunoaştere, cunoaşterea prin simbol şi imagine, raportul dintre Revelaţia verbală şi Revelaţia prin imagini în ebraism, Cuvântul întrupat – imaginea Noului Legământ*) (p. 40-68), cateheza (*Repere istorice ale actului educaţional precreştin, pedagogia creştină*) (p. 69-118), icoana (*Umbre vechi şi noi. De la idol la icoană, Note istorice despre icoană*) (p. 119-168), analogie şi complementaritate (*Icoana şi Evanghelia, materialitatea icoanei şi a cuvântului, învăţând cu icoana*) (p. 169-204), să contemplăm imaginile biblice în cateheza patristică (*Cheia şi înţelesul imaginilor biblice, Teme iconografice care apar în propovăduirea patristică*), Sfânta Liturghie – Icoană catehetică (*Raportul dintre Liturghie şi icoană, Raportul dintre Liturghie şi cateheză, Necesitatea unei cateheze liturgice*) (p. 273-269) şi *Concluzie* (p. 297-300). Sunt cheile unui discurs articulat în realitate, dar şi în posibila deschidere a ascezei bazate pe cuvânt şi imagine. Nu avem de-a face cu o „provocare" neapărată, cât cu repunerea în cheia estetică a catehezei a propunerii pe care iconografia o adresează componentei mărturisitoare prin cuvânt.

Din punctul nostru de vedere, subcapitolele legate de Pedagogia creştină cu întregul parcurs propus (p. 85-118), constituie un adevărat curs de introducere în Catehetică, de real folos nu doar studenţilor, ci şi acelora dintre preoţi şi cercetători în domeniul teologiei, care caută soluţii pentru închegarea unui sistem ortodox de pastorală catehumanală din care nu poate lipsi Icoana, „cartea" estetică a alfabetizării duhovniceşti a creştinilor.

Pr. lect. dr. Constantin Necula

Profesor Viorica Marcu, *PAŞI SPRE DESĂVÂRŞIRE – Elemente de psihopedagogie şi metodică a educaţiei religioase*, Editura Magister, Sibiu 2005, 152 p.

„Lucrarea de faţă vizează perfecţionarea prin identificarea şi valorificarea conştientă şi eficientă a unui număr cât mai mare de resurse de natură materială, procedurală şi umană, resurse care ajută la formarea competenţelor şi abilităţilor necesare profesiei didactice specifice profesorului de tip reflexiv" (p. 19).

În contextul social, politic și economic actual se mai poate vorbi de o necesitate a educației religioase? O întrebare la care d-na prof. Viorica Marcu răspunde printr-o lucrare ce reușește nu o polemică legată de importanța educației religioase, ci așezarea disciplinei Religie alături de celelalte discipline de învățământ, toate având un rol important în formarea tinerilor. Acest lucru este realizat într-un mod care nu lasă loc interpretărilor de nici un fel, deoarece lucrarea de față este una științifică, bazată pe principii didactice unanim recunoscute și apreciate. Lucrarea urmărește îmbunătățirea calității actului instructiv-educativ în cadrul disciplinei Religie prin identificarea și valorificarea resurselor materiale, procedurale și umane.

„Pași spre desăvârșire" se adresează profesorilor de religie, atât celor debutanți, cât și celor cu mai multă experiență, fiind în același timp o lucrare de real folos pentru orice cadru didactic care este interesat de perfecționarea profesională.

Ca orice lucrare stiințifică lucrarea d-nei prof. Viorica Marcu poate părea greu acesibilă, însă dacă, cu răbdare, se depășește această idee preconcepută, cele 10 module, în care este structurată lucrarea, vor oferi momente de încântare și vor stârni curiozitatea și dorința de a pune în practică cele citite.

Într-o manieră personală, caldă și deschisă, autoarea face un „portret" al profesorului de tip reflexiv, preocupat să învețe din experiența sa și a altora, conștient de necesitatea optimizării propriei activități, receptiv, responsabil, deschis spre elevi. Autoarea oferă în același timp și informațiile necesare pentru a deveni profesor de tip reflexiv. Sfaturile și îndemnurile sunt născute dintr-o îndelungată experiență în lucrul cu elevii dublată de dorința permanentă de desăvârșire profesională.

Primele trei module: *Cadrul legislativ al educației religioase (I)*; *Perfecționare, cercetare și evaluare în educația religioasă (II)*; *Excurs metodic (III)* prezintă cadrul în care se desfășoară educația religioasă în învățământul românesc preuniversitar. Această descriere a cadrului general în care se face educația religioasă este realizată cât mai sistematic pentru ca cititorul să aibă ușor acces la informații extrem de folositoare cum ar fi legislația privind activitatea cadrului didactic, modalitățile de evaluare și perfecționare ale cadrului didactic, termeni specifici sistemului educațional, etc. Având o bogată activitate pedagogică, autoarea, abordează și probleme practice, specifice disciplinei Religie, identificând cauze și oferind soluții. O astfel de problemă este transpunerea didactică deficitară a conținuturilor specifice Religiei. Printre posibilile cauze sunt enumerate: lipsa parțială a manualelor, formarea inițială deficitară a profesorilor, lipsa unei stagiaturi reale, etc. Ameliorarea se poate realiza prin orientarea pe probleme a conținuturilor educației religioase, „în acest fel motivația se crează de la sine și Cuvântul lui Dumnezeu este primit și încorporat treptat – în mod real și personal de fiecare elev" (p. 31). Dubla întrebare: „Ce ar trebui să știe și ce ar trebui să știe să facă profesorul?" provoacă curiozitatea cititorului, curiozitate ce este satisfăcută de această lucrarea, ce poate fi considerată un adevărat ghid pe care d-na prof. Viorica Marcu îl pune la dispoziția cititorului (vezi modulul I).

Relația profesor-elev face subiectul modulului IV – *Managementul colectivului de elevi*, „managementul educațional trebuind înțeles ca fiind știința și arta trecerii de la empirismul dirijării la raționalitatea și creativitatea ei" (p. 48). Cu siguranță o astfel de temă este de interes pentru orice cadru didactic interesat de obținerea unor rezultate reale în munca la clasă. Într-o societate în care dreptul la liberă informare se manifestă la orice nivel de vârstă, controlul exercitat de profesor nu se mai bazează exclusiv pe cunoștințele dobândite de-a lungul anilor de pregătire, ci și pe modul în care interacționează cu elevii. De regulă „controlul

exercitat de profesor asupra elevilor este rezultatul unui amestec subtil de putere personală şi de autoritate derivată, pe de o parte, din statutul de profesor şi, pe de altă parte, din regulile care operează în şcoală şi în clasă" (p. 52), însă dozajul dintre putere şi autoritate diferă. Este recomandată găsirea unui echilibru între cele două şi o înțeleaptă punere în practică a acestora, astfel încât relația dintre profesor şi elev să fie una armonioasă. Ce înseamnă acest lucru şi cum se poate obține sunt informații ce pot fi găsite pe parcursul modulului IV.

În proiectarea activității didactice apar două întrebări importante „cum fac?" şi „cu ce fac?", întrebări ce îşi găsesc răspunsul în identificarea şi utilizarea eficientă a resurselor procedurale şi materiale, adică a metodelor didactice şi a mijloacelor didactice. D-na prof. Viorica Marcu reuşeşte să facă o prezentare a acestora accentuând importanța şi rolul lor. Este evident pentru oricine că pentru a obține randament maxim în cazul unei activități complexe, aşa cum este activitatea instructiv-educativă, este necesar elaborarea unui plan care să cuprindă scopul, mijloacele şi modul în care scopul poate fi atins. Modulul V – *Resursele didactice* aduce în atenție cele mai importante metode didactice, tradiționale şi moderne, reuşindu-se o prezentare comparativă a clasificărilor acestor metode. Este util şi setul de reguli privind alegerea şi utilizarea mijloacelor didactice.

„Educația religioasă asigură – prin conținut şi specific – o bogată gamă de posibilități de exersare şi formare a deprinderilor de comunicare" (p. 71), comunicare necesară în relațiile interumane. Cele două mari tipuri de comunicare didactică: orală şi scrisă, cât şi metodele specifice fiecăreia, sunt prezentate pe larg în modulele VI – *Comunicarea didactică orală* şi VII – *Comunicarea didactică scrisă*. Într-o prezentare eficientă, ce cuprinde descrierea metodei şi aprecieri legate de punerea lor în practică, autoarea aduce în atenție o serie de metode de comunicare didactică orală şi scrisă, punând accent pe metodele activizante, în care un rol important îl joacă elevul. Sunt astfel prezentate metode cum ar fi: conversația euristică, convorbirea, dialogul, lectura sistematică – metode des întâlnite, dar şi metode mai noi, pe care majoritatea profesorilor se sfiesc să le aplice, dar care aduc satisfacții imediate rezultate din implicarea reală a elevilor în actul instructiv-educativ: dezbaterea, masa rotundă, munca în parteneriat, munca pe grupe, folosirea diferitelor tipuri de itemi (sarcini de lucru), lucrul cu textele. Legat de lucrul cu textele, cititorul poate descoperi uimit în câte moduri se poate opera cu un text, în funcție de scopul propus, nivelul intelectual al clasei, etc. Astfel se poate realiza schema de conținut a unui text, se poate prescurta sau dezvolta un text, elevul se poate proiecta pe sine într-un text, se poate compune un text, etc.

Pentru o mai bună transmitere a informației este necesară folosirea mijloacelor didactice în procesul de învățare. Dintre mijloacele didactice un rol important îl joacă cele care favorizează folosirea *imaginii*, iar în cazul disciplinei Religie – a *icoanei*. Mijloacele tradiționale: tabla, fotografii, planşe, reviste, fişe de lucru, dar şi moderne: calculatorul, diferite aparate de redare audio-video pot avea rol de intermediar, scoțând în evidență anumite elemente esențiale ale unui obiect sau ale unei situații care face obiectul lecției, dar şi de instrument, atunci când îl ajută pe profesor să prelucreze informația, făcând-o accesibilă. Modulul VIII – *Aspecte ale utilizării icoanei şi imaginii cu conținut religios în educația religioasă,* oferă metode de utilizare eficientă a imaginii şi icoanei. Prezentarea fiecărei metode este însoțită de precizări metodice necesare unei bune puneri în practică a acesteia. Desigur simpla abordare a temei este un lucru de real folos cadrelor didactice, care de cele mai multe ori nu ştiu că au posibilitatea sau nu ştiu să folosească cu eficiență maximă pentru elevi imaginea în procesul de predare-învățare. Pentru că la aceasta se adaugă şi o prezentare

documentată a unor metode cum ar fi: compararea icoanelor/imaginilor, metoda imaginilor contrastante, metoda descoperirii conținutului, munca cu fotografiile, lucrul cu filmul, etc., atunci devine evidentă valoarea Modulului VIII. Orice cadru didactic descoperă astfel că este posibilă utilizarea imaginii/icoanei în procesul instructiv-educativ, acest lucru făcând mai ușoară transmiterea și fixarea informației și mai cu seamă redescoperirea valorilor creștine.

„Ce ascult, uit. Ce văd, îmi amintesc. Ce practic, știu să fac." (citat atribuit lui Confucius, p. 104), sunt cuvinte asupra cărora fiecare profesor ar trebui să se oprească pentru a le pune la inimă. În aceste vremuri când oamenii au tot mai puțin timp, este evident faptul că metodele tradiționale de învățare, bazate pe memorarea unor cantități impresionante de informații, de cele mai multe ori fără aplicații practice, devin tot mai ineficiente. Aceste metode trebuie completate cu metode bazate pe învățarea activă. Ele fac obiectul Modulului IX – *Învățare activă și meditație în educația religioasă.* Descoperim aici metode de explorare directă a realității: observarea, experimentul, demonstrarea, etc. și metode fundamentate pe acțiunea practică: exercițiul, jocul, dramatizarea, învățarea pe simulatoare. Lucrarea aduce în atenție și folosirea în munca dascălului de religie a muzicii, gesticii simbolice și a mișcării ritmate/dansului, ca modalități de comunicare, de învățare, dar și de canalizare a energiei elevului spre scopul propus de profesor. La comuniunea cu Dumnezeu se poate ajunge și prin meditație (înțeleasă în sens creștin), autoarea propunând câteva forme de meditație prin care elevii și profesorul au posibilitatea să crească spiritual.

În Modulul X – *Realitatea religioasă ca realitate didactică,* se încearcă, prin propunerea unor activități extrașcolare, afirmarea realității: Dumnezeu este pretutindeni, iar „educația religioasă are rolul să transforme această realitate oarecum exterioară elevilor într-o realitate proprie, personală. În acest scop se recurge la dezlegarea tainelor credinței creștine prin explicarea realității cotidiene și concomitent prin îmbogățirea acesteia cu aspecte, semnificații și valori ale aceluiași întreg – religia creștină – însă prezente în afara lumii lor" (p. 118). Activități cum ar fi: cercul de religie, concursul cu tematică religioasă, drumeția, pelerinajul, tabăra tematică, etc., sunt atractive, pe de o parte pentru că sunt altceva decât activitatea de la clasă, iar pe de altă parte pentru că descoperă aspecte pozitive, neștiute ale sufletului și personalității elevilor.

„Pași spre desăvârșire", lucrarea d-nei prof. Viorica Marcu nu este doar un îndrumător teoretic, ci mai cu seamă unul practic, cartea fiind un suport de curs practic. În timpul cursului, profesorii participanți și-au adus contribuția la atelierele desfășurate în cadrul seminariilor, dovedind că teoria poate și trebuie pusă în practică (o listă a acestor ateliere se află la p. 126-127).

De mare ajutor sunt și anexele de la paginile 130-152, organizate și numerotate în funcție de modulul unde sunt folosite și prezentate în lucrare după tipul lor: text, schemă sau icoane și alte tipuri de imagini.

Este o lucrare bine documentată și are la bază o bogată activitate didactică și dorința sinceră a autoarei de a provoca și sprijini desăvârșire profesională și spirituală a profesorului interesat. „Pași spre desăvârșire – elemente de psihopedagogie și metodică a educației religioase pentru învățământul preuniversitar" era așteptată și este necesară în contextul învățământului românesc și a societății contemporane.

Mulțumind d-nei prof. Viorica Marcu pentru munca și implicarea demnă de un cadru didactic devotat misiunii sale avem dorința ca această lucrare să nu rămână doar o carte într-o bibliotecă, ci să fie de real folos dascălilor de religie și nu numai.

Prof. religie Ciprian Spătaru

Pr. Dr. Pavel Vesa, *Episcopia Aradului. Istorie. Cultură. Mentalităţi (1706-1918)*, Presa Universitară Clujană, Cluj-Napoca, 2006, 740 p.

Părintele Pavel Vesa, doctor în istorie, cunoscut prin lucrările sale de istorie bisericească, fie în calitatea de autor sau co-autor, ne oferă de această dată o monumentală lucrare privind viaţa bisericească, cu toate implicaţiile ei, din cadrul Episcopiei arădene, pentru o perioadă de peste două veacuri, de la înfiinţatarea Episcopiei în anul 1706 şi până la realizarea României Mari.

Am putea să urmărim demersul istoriografic al autorului pe două coordonate, în aparenţă distincte, dar care ilustrează, desigur diferit, aceleaşi aspecte. Astfel, am putea apela în primul rând la coordonata clasică, întâlnită de obicei în lucrările de istorie bisericească, adică aceea a delimitării cronologice a etapelor principale din viaţa episcopiei arădene. Ne referim aici fie la cele două perioade distincte ale activităţii ierarhice: cea a episcopatului de sorgine sârbă între anii 1706-1829, respectiv cea a românizării scaunului ierarhic pentru perioada 1829-1925. Apoi o altă periodizare, mult mai explicită, amintită pasager şi de autor, ar fi cea a structurării în şase perioade (perioada I (1706-1829) sau a ierarhiei sârbeşti, perioada a II-a (1829-1870) cuprinde reînfiinţarea Mitropoliei Transilvaniei şi introducerea Statutului Organic, perioada a III-a (18670-1918), coincide cu intrarea în vigoarea a Statutului Organic şi înfăptuirea Unirii, perioada a IV-a (1918-1948), adică de la Marea Unire până la instaurarea regimului comunist, perioada a V-a (1948-1989), adică amprenta pusă asupra vieţii bisericeşti de regimul totalitar, şi în final, perioada a VI-a, de la 1990 până în prezent), din care doar trei sunt circumscrise prezentei lucrări.

Autorul preferă însă dispunerea materialului într-o altă manieră, devenind în unele părţi chiar „original", nu neapărat prin informaţia adusă sau prin complexitatea materialului bibliografic (care este impresionat nu doar prin vastitate, dar şi prin diversitate), care desigur nu trebuie să fie neglijate, ci mai prin temele tratate, mai ales începând cu capitolul III al demersului său istoric. Chiar autorul mărturisea: „*cunoaşterea multiplelor aspecte legate de viaţa ecleziastică, naţională şi culturală a românilor din aceste ţinuturi, impunea de mult un demers istoriografic desprins din chingile în care istoriografia bisericească, mai multe decenii, a fost constrânsă a se sustrage*" (p. 16). De aceea, considerăm că este benefic să ilustrăm contribuţia părintelui Pavel Vesa succint, respectând nu neaparat cronologia evenimentelor, ci mai ales diversitatea şi importanţa temelor tratate.

De pildă, în capitolul I, intitulat sugestiv *Istoriografia ecleziastică arădeană*, autorul insistă asupra ideii scrierii unei sinteze istorice a Episcopiei, care a preocupat în timp pe mulţi istorici sau reprezentanţi ai ierarhiei bisericeşti, deşi acest fapt nu s-a materializat. S-au realizat evident încercări, mai mult sau mai puţin comune demersului urmărit de autorul prezentei lucrări, începând cu Gheorghe Brancovici, a cărui lucrare de pionierat în domeniu a deschis drumul altor cercetători. Dintre aceştea lui Gheorghe Ciuhandu îi aparţin cele mai solide cercetări şi scrieri în domeniu (în prima jumătate a secolului al XX-lea), pentru ca mai apoi în aceeaşi sferă de interes să fie circumscrişi istorici de mare prestigiu precum Cornelia Bodea, Mircea Păcurariu, Nicolae Bocşan, secondaţi desigur şi de alţi cercetători.

Problemele privitoarea la viaţa religioasă din această parte a ţării sunt evidenţiate începând cu capitolul II dedicat *Episcopiei Aradului (1706-1918)*. Deşi, prin acest titlu eram obişnuiţi cu o trecere în revistă, mai mult sau mai puţin detailată a evenimentelor de natură ecleziastică, în studiul de faţă, structurat pe unsprezece segmente distincte, dar

legate cronologic, sunt subliniate aspecte interesante ce privesc: începuturile jurisdicţiei bisericeşti în această zonă (vechi episcopii în părţile arădene în secolele XV-XVII, situaţia bisericească a românilor şi sârbilor ortodocşi la sfârşitul secolului al XVII-lea, privilegiile ilirice); înfiinţarea statutară a episcopiei în anul 1706, cu numirea lui Isaia Diacovici (diploma din 15 martie 1706 poate fi considerată, arată autorul, drept actul de întemeiere a Episcopiei Ortodoxe a Aradului); teritoriul de jurisdicţie (nemulţumiri privind jurisdicţia acestei Episcopii în urma reactivării Mitropoliei ortodoxe a Transilvaniei, cu sediul la Sibiu, ce avea drept episcopii sufragane Caransebeşul şi Aradul; dorinţa credincioşilor bănăţeni, încă din 1876 de înfiinţare a unei episcopii la Timişoara); reşedinţa episcopală (sediul episcopal nu a fost stabil deoarece reşedinţa din timpul lui Isaia Diacovici s-a deteriorat în timp, ulterior sediul fiind stabilit pe rând la Cuvin, la Chişeneu-Criş, la Arad-Gai, pentru ca în cele din urmă actuală reşedinţă episcopală să fie ridicată în timpul lui Ioan Meţianu); viaţa bisericească în timpul ierarhiei sârbeşti (şirul urmaşilor lui Isaia Diacovici în perioada 1710-1815); episcopia ortodoxă între anii 1815-1835 (accentual este pus mai ales pe mişcarea pentru instituirea unui episcop român; este evocat rolul lui Moise Nicoară; alegerea primului ierarh român, Nestor Ivanovici; vacanţa episcopală dintre 1830-1835 şi frământările pentru noua alegere); episcopatul lui Gherasim Raţ şi a urmaşilor acestora până la alegerea lui Ioan I. Papp (activitatea ierarhilor aleşi este ilustrată nu doar pe plan bisericesc, ci şi naţional, respective cultural; sunt descrise acţiunile prozelitiste uniate dar şi atitudinea ierarhilor faţă de introducerea limbii maghiare în administraţia bisericească); pentru ca ultima parte a capitolului să fie dedicată vieţii şi activităţii episcopului Ioan I. Papp (1903-1925), direcţionată, la rândul ei în trei direcţii: înainte, în timpul, şi după Marea Unire.

Începând cu capitolul III, autorul devine, după cum arătam, „original" în privinţa modului de expunere al materialului. Însăşi coordonatele de structurare a acestui capitol sunt relevante în scest sens. Titlul ales *Protopopiate, parohii, mănăstiri* indică şi modul de lucru ales. Astfel, protopopiatul este creionat ca fiind cea mai puternică instituţie administrativ bisericească din cuprinsul unei eparhii. Ne sunt expuse probleme privind habitatul şi populaţia aferentă, componenţa protopopiatelor şi, mai ales, istoricul şi evoluţia acestora, dintre care doar trei au avut o existenţă neîntreruptă. În schimb parohia, pe lângă faptul că este elementul component de bază al protopopiatului, ne este descrisă sub mai multe aspecte: atît modul de înfiinţare şi de funcţionare a acesteia, dar şi informaţii privitoare la numărul şi ierarhizarea parohiilor, modul de desfiinţarea a unei asemenea structuri eclezi-astice, la care se adaugă şi o fizionomie a parohiilor arădene. Mănăstirile sunt cercetate sub raport istoric, material, al modului de vieţuire şi evident al numărului de vieţuitori.

Clerul, ca element diriguitor al vieţii spirituale din cadrul parohiei, constituie baza capitolului următor. Având un rol important în procesul de cristalizarea al elitei româneşti, clerul ortodox al eparhiei ne este descris sub aspect numeric (pe etape bine determinate), al pregătirii intelectuale al candidaţilor la preoţie, al instituirii clerului în parohii, al originii lor sociale (preoţi proveniţi din familii clericale sau din familii de nobili), al veniturilor şi stării materiale, dar şi modalitatea instituirii clerului în parohii, a atitudinii şi comportamentului preotului sau alte îndeletniciri aferente.

Iar dacă în capitolul V ne este prezentată *Cultura clerului* cu toate aspectele ce privesc această coordonată (rolul revistelor bisericeşti, efortul depus de preoţi la promovarea şi sprijinirea culturii, contribuţii acestora la cunoaşterea bibliotecilor parohiale, eparhiale, etc.), capitolul următor, intitulat *Bisericile* este dedicat, după cum evidenţiază şi titlul,

prezentării monografice a tuturor bisericilor eparhiei, conturându-se astfel un istoric al lor, axat pe acţiuni premergătoare construirii unei biserici, ctitori şi binefăcători ai bisericilor, practica şi ritualul de sfinţire al lăcaşurilor de cult, hramurile bisericilor (cu o interesantă statistică a celor mai frecvente denumiri de hramuri), dispariţia unor lăcaşuri sau mutarea lor în alte localităţi (aşa numitele biserici călătoare).

Deosebit de interesant este capitolul VI, *Sensibilităţi religioase. Mentalităţi colective*, unde sunt descrise diferite atitudini şi tipologii de comportament privitoare la Sfintele Taine şi ierurgii, care ocupă un loc central în viaţă spirituală a credincioşilor şi în cea liturgică a Bisericii ortodoxe. De asemenea este evidenţiată devoţiunea credincioşilor faţă de acestea, cu studii de caz şi statistici.

Un loc aparte în lucrarea părintelui Vesa îl constituie *Anexele*, extrem de bine elaborate şi foarte bine structurate. Întâlnim registre şi tabele ale protopopilor din secolele XVIII-XX; al bisericilor, clerului de mir; al „dinastiilor" de preoţi şi al celor proveniţi din familiile de nobili; al toponimelor care ilustrează existenţa unor biserici; a pictorilor bisericeşti, activi în Episcopia Aradului între 1706-1918; un tabel al bisericilor dispărute precum şi conscripţia din 1755 a episcopului Sinesie Jivanovici.

Evident că lucrarea de faţă dovedeşte nu doar perseverenţa autorului în elaborarea ei, ci şi un real interes pentru istoria Bisericii strămoşeşti din această zonă. De aceea, lucrarea părintelui Pavel Vesa se adresează nu doar teologului interesat de istoricul vieţii creştine, dintr-o anunită parte a ţării, ci şi omului de cultură, laicului, ataşat de valorile reale ale poporului din care face parte.

Drd. Sebastian Dumitru Cârstea

Vasile V. Muntean, *Exegeze istorice şi teologice*, Editura Marineasa, Timişoara, 2005, 213 p.

Cu siguranţă o carte de exegeze istorice şi teologice, cum este cea apărută la Editura Marineasa, presupune o arie largă de dezbatere, mai ales prin spectrul temelor alese, ale informaţiilor noi aduse, coroborate bineînţeles cu cele vechi, dar şi printr-o interpretare actuală, în contextul epocii, al rolului pe care Biserica este chemată să îl aibă în contemporaneitate. Cartea publicată de către Pr. Prof. Dr. Vasile Muntean îşi propune să ofere tocmai o astfel de perspectivă.

Diversitatea articolelor publicate în această, ca şi tematica lor, nu trebuie să surprindă, deoarece scopul urmărit de către autor nu a fost neapărat aprofundarea unei teme, ci, din contră, dorinţa de a oferi cititorului informaţii complexe şi diversificate. Chiar autorul mărturiseşte în acest sens că *„textele de faţă nu sunt altceva decât materiale ce întregesc cursurile de Istorie bisericească universală şi de Bizantinologie... câteva comentarii diacronice din cele prezente au văzut deja lumina tiparului*", aşadar o dorinţă evidentă de aprofundare a temelor de interes din partea autorului şi desigur, a cititorului interesat în domeniu.

Dacă ar fi să urmărim dispunerea materialelor publicate, se observă un interes pentru aspecte deja consacrate ale Istoriei bisericeşti, dar şi unele de factură nouă. Astfel, prin primul material, *Zamolxe în viziunea unor autori creştini*, suntem introduşi în spaţiul cultural românesc, cu trimiteri evidente spre Istoria religiilor. De menţionat este faptul că autorul reiterează adevărul *„că suntem urmaşi şi ai dacilor*", de unde şi motivaţia personală e a reda interesul unor autori creştini pentru zeitatea supremă a străbunilor noştri. Un alt studiu, *Simbolistica bizantină şi românească*, expune rolul simbolisticii creştine din primele

secole, specific perioadei de persecuţie a creştinismului, precum şi modul de percepţie a acestor simboluri în spaţiul bizantin şi cel românesc.

Desigur, că Bizantinologia trebuie să fie privită ca o ştiinţă aparte, de unde şi interesul manifestat de autor pentru aspecte ce privesc exclusiv numai acest domeniu. Faptul că în recenzia noastră se fac unele apropieri de Istoria bisericească şi Istoria religiilor, nu trebuie să ştirbească cu nimic importanţa Bizantinologiei. Astfel, studiul *Din nou despre istoria bizantină*, în esenţă o recenzie a unei lucrări de specialitate aparţinând Prof. St. Brezeanu, expune pe lângă scopul efectiv al lucrării şi unele îndreptări, realizate în linia caracteristică a autorului studiului, în văditul scop de perfecţionare a materialului în eventualitatea unei reeditări. Alta este tematica studiului *Bizanţul în scrierile româneşti recente*, unde evident sunt prezentate principalele contribuţii româneşti privitoare la civilizaţia şi cultura bizantină, dar şi legăturile existente între Bizanţ şi teritoriul nord-dunărean românesc. Pe aceleaşi coordonate se înscriu şi articolele *Bizanţul şi cultura bănăţeană medievală secolele IV-VI* (unde se face o precizare importantă asupra secolului al XVI-lea, care conform celor mai mulţi specialişti în domeniu trebuie considerat bizantin. O altă precizare este a conceptului de "cultură", conceput în accepţia de cultură spirituală, adică ansamblul creaţiilor din sfera religiei, literaturii, artei), *Bizanţul şi românii în opera lui George Popovici* (o trecere în revistă a activităţii editoriale a lui George Popovici şi a preocupărilor acestuia, ce au atins indiscutabil şi probleme de natură istorică şi de bizantinologie. Aici găsim teze interesante începând cu continuitatea strămoşilor noştri pe teritoriul Daciei, până la legăturile bizantino-rămâne.), *Materiale bizantinologice în revista mitropolitană timişoreană* (după cum ilustrează şi titlul oferă o serie de informaţii ce privesc civilizaţia bizantină, începând de la domenii ce privesc cultura şi arta, până la cele destinate relaţiilor comerciale, eclesiastice şi diplomatice. Toate aceste informaţii sunt rezultatul articolelor şi studiilor publicate în revista timişoreană începând cu 1956), *Aportul istoricului Petre Ş. Năsturel în Bizantinistică* (fiind unul dintre bizantinologii de prestigiu, studiile lui Petre Năsturel sunt analizate cu mare atenţie, începând cu cele dedicate personalităţilor dobrogene, mitropoliei Proilavului, Sf. Nicodim de la Tismana, relaţiile româno-bizantine sub diferite alte aspecte).

Interesul pentru Istoria bisericească universală este evidenţiat de articolele: *Consideraţii privind istoria bisericească universală* (o recenzie a lucrării regretatului Prof. Dr. Ioan Rămureanu, unde se fac câteva îndreptări ale greşelilor de tipar, pentru a fi înlăturate unele inadvertenţe), *Cine a fost, de fapt, Leonţiu de Bizanţ?* (o încercare de răspuns la una dintre problemele istoriografiei universale, faptul că Leonţiu „bizantinul" a fost identificat sau confundat, de către unii autori, cu Leonţiu „scitul"), *Icoana ortodoxă – o privire critică* (îşi revendică importanţa tematică atât pentru istoriografie, dar şi pentru Bizantinologie. Nu trebuie să surprindă bogatul material bibliografic, interpretarea dogmatică şi simbolică a subiectului, dar şi expunerea importanţei icoanei în spaţiul răsăritean. Este pe departe cel mai bogat studiu, atât din punct de vedere al expunerii, cât şi al aspectelor urmărite şi dezbătute), *Paleologii şi românii*(relaţiile dintre românii nord şi sud-dunăreni cu Bizanţul s-au intensificat mai ales în epoca paleologă, cea mai lungă sub aspectul temporal, de unde şi interesul manifestat pentru această perioadă. Întâlnim menţionări diferite ce priveau nu numai organizarea bisericească a românilor de aici, dar şi menţionarea sprijinului militar în diferite momente), *Ortodoxie şi neoiconoclasm în Banat şi Transilvania* (privesc în fond contextul în care ortodoxia, din cele două provincii, s-a văzut pusă în situaţia de păstrare a identităţii în faţa expansiunii şi prozelitismului calvin, de unde şi termenul de neoiconoclasm).

Aminteam că autorul insistă pe evidenţierea unui rol al Bisericii în contemporaneitate. Ea, Biserica, ca şi călăuză a credincioşilor spre Împărăţia Cerurilor, trebuie să fie prezentă mereu în societate cu un mesaj actual, capabil de a răspunde credinciosului de pretutindeni. *Fenomenul religios la începutul secolului XXI. Contribuţia şi responsabilitatea Bisericii Ortodoxe*, arată tocmai o astfel de viziune.

Toate aceste articole invită la o aprofundare temeinică mai ales prin prisma bogatului material bibliografic, atât în limba română cât mai ales în limbi de circulaţie internaţională. Desigur, studiile deja menţionate, alături de celelalte (dintre care amintim *Mistica răsăriteană, Legende istoriografice, Greaca medie-schiţă, Societatea secretă „Constituţia"*etc.), ce au bineînţeles o valoare deosebită, îşi pot găsi liant şi în literatura de specialitate. Autorul menţiona că *„unele dintre studii pot fi folosite tocmai la seminariile celor două materii"*, adică la Istoria bisericească universală şi Bizantinologie. Aşadar, o invitaţie deschisă la studiu personal, la aprofundarea acestor teme.

Drd. Sebastian Dumitru Cârstea

Pr. Prof. Dr. Vasile V. Muntean, *Bizanţul şi românii. Cercetarea comparativă privind organizarea mănăstirilor*, Editura Trinitas, Iaşi, 2005, 238 p.

O nouă carte despre monahismul românesc a apărut la Editura Trinitas, o carte, care spunem noi, că a apărut la momentul potrivit. Aceasta deoarece, după evenimentele din decembrie 1989, monahismul românesc a căutat să îşi redefinească poziţia şi rolul în cadrul Bisericii Ortodoxe Române, dar mai ales să reevidenţieze, dacă mai era cazul, specificul acestui mod de vieţuire creştină.

În această direcţie trebuie salutată hotărârea autorului de a da la tipar această lucrarea, mai ales că monahismul românesc a avut şi are mereu nevoie de o cunoaştere a rădăcinilor sale răsăritene, a modului său propriu de dezvoltare, desigur, pe fondul comuniunii de credinţă cu celelalte biserici ortodoxe. La origine, lucrarea de faţă constituie teza de doctorat în teologie susţinută de Pr. Prof. Dr. Vasile Muntean în anul 1984 sub titlul *Organizarea mănăstirilor româneşti în comparaţie cu cele bizantine până la anul 1600*, titlu care primeşte uşoare modificări printr-o nouă publicare sub auspiciile unei edituri. În privinţa conţinutului însă este păstrat aproape în totalitate textul din versiunea originală, uşoare modificării fiind făcute mai ales în privinţa materialului bibliografic, actualizat într-o mare măsură.

Scopul lucrării, după cum se poate constata chiar din titlul ales, este de a se demonstra faptul că la baza dezvoltării monahismului românesc au stat două componente: influenţa bizantină şi specificul naţional. Chiar autorul mărturiseşte în acest sens că *„românii au ştiut să remodeleze ce au receptat din arhetipurile bizantine, nu să imite servil, încât sinteza-este şi în acest domeniu-specific românească"*.

Aspectele tratate de către autor sunt diverse, bine fundamentate, însoţite de un material bibliografic bogat. Aceste sunt: apariţia monahismului pe pământ românesc şi în împărăţia bizantină; dreptul ctitoricesc român în raport cu cel bizantin; relaţiile cu stăpânirea, regimul juridic mănăstiresc; statutul canonic; viaţa şi structura monahală; patrimoniul călugăresc; activitatea economică; aşezămintele monastice şi categoriile sociale; cultura, arta şi spiritualitatea în mănăstiri.

Pe fondul tratării acestor aspecte autorul evidenţiază, în primul rând, faptul că legăturile dintre Imperiul Roman de Răsărit, atât cu spaţiul dobrogean, cât şi cu cel carpato-dunărean,

s-au consolidat mai ales în contextul formării primelor formaţiuni statale, şi au vizat nu numai sfera politică, cît şi cea bisericească, deci automat şi monahismul. Acest ultim aspect a fost posibil, mai ales din secolul XIV, concomitent cu întemeierea mitropoliilor, iniţial cea a Ungro-Vlahiei şi ulterior a Moldovei. Asistăm astfel nu doar la înfiinţarea de mănăstiri, în urma legăturilor cu Athosul, cu alte centre de la Paroria, Kilifarevo şi Târnovo, dar mai ales la consolidarea acestei instituţii, care este mănăstirea.

Evident că amintitele influenţe bizantine au fost prezente în diferite structuri ale vieţii publice şi ale culturii, deci implicit şi în viaţa Bisericii. În privinţa mănăstirilor se demonstra prin aceste influenţe că, ea, mănăstirea, nu aparţine doar spaţiului geografic românesc, ci spaţiului creştin prin excelenţă, de unde şi eventualele influenţe, rolul şi contextul care le-a făcut posibile pe teritoriul României.

În contextul planului comparativ ales de autor, pentru dispunerea aspectelor amintite, dar mai ales al studiului comparat, menţionăm unele dintre punctele centrale ale lucrării de faţă cu văditul scop de a evidenţia nu numai importanţa temei alese, ci şi a bunei coordonări a materialului. Astfel, se reliefează adevărul incontestabil că impulsul bizantin a fost prezent de la început în structura bisericească de la noi, adică din secolul IV, considerat în istorie drept secol de consolidare a monahismului în general, dar şi de apariţie a monahismului românesc. În acest sens ştirile legate de ascetismului nord-dunărean sunt lacunare până la anul 1000, dar după această dată informaţiile sunt mai clare şi mai elocvente.

O altă latură impotantă este şi cea a ctitoriilor. Trebuie menţionat şi aici faptul că ctitoriile din Principate au avut ca model dreptul ctitoricesc bizantin, nu cel al patronatului occidental, astfel încât întemeietorii au provenit din toate categoriile sociale, participând direct la ridicarea sfintelor lăcaşuri mănăstireşti. Ridicarea lor a depins însă şi de starea financiară a ctitorilor.

Nu trebuie uitat, menţionează autorul, nici spectrul privilegiilor acordate mănăstirior. Dacă, mănăstirile moldovene au primit în secolul XV cele mai multe privilegii, în schimb cele muntene, s-au bucurat de acest statut, abia în prima jumătate a secolului al XVI-lea. Un rol important l-a avut în acest sens contextul social şi politic al epocii respective, dar şi unele influenţe de sorginte monastică din alte părţi.

În privinţa vieţii monahale nord-dunăreane ea s-a desfăşurat potrivit rânduielilor şi canoanelor ortodoxe, deci în deplină concordanţă cu solicitările acestei vieţi. Iar dacă rânduielile şi normele canonice ale acestui mod specific, de viaţă creştină, a fost respectată, un alt punct comun cu lumea bizantină este patrimoniul mănăstiresc. Patrimoniul călugăresc la români şi la bizantini este în cea mai mare parte de sorginte donativă. Interesant este faptul că între mănăstirile din Principate şi cele bizantine există similitudini privind nu numai primirea, ci şi păstrarea posesiei, dar şi modalităţi de utilizare a ei.

Viaţa mănăstirească a avut şi un remarcabil aport cultural. Unele mănăstiri au fost adevărate focare de cultură, fapt reliefat nu numai de literatura de specialitate, cât şi de cercetările istorice. Astfel este pe de o parte interesant că interesul pentru problematică monahismul va creşte considerabil în secolul XIX, iar pe de altă parte literatura dedicată acesteia este foarte variată şi bogată. Acest ultim aspect este reiterat de autor, care face o trecere în revistă a literaturii în limba română, se înţelege lucrările cele mai importante, care se ocupă cu tratarea problemelor mănăstireşti. Acestea încep cu Miron Costin şi se finalizează cu Ioanichie Bălan, aşadar între *Poema Polonă* – lucrare editată de P.P. Panaitescu, Bucureşti, 1965, a primului şi *Vetre de sihăstrie românească*, Bucureşti, 1982, a celuilalt.

Studiul comparat nu se finalizează întâmplător cu anul 1600, deoarece este momentul când, la cumpăna dintre veacuri, mănăstirile româneşti vor cunoaşte schimbări ale statutului lor canonic, dar şi ale economiei lor şi care vor lua proporţii considerabile în veacul al XVII. Acest fapt se evidenţia încă din veacul XV, deoarece Bizanţul a rămas fidel lui însuşi până în ultima clipă (1453), supravieţuind şi prin instituţia monahală, astfel încât era evident că monahismul a avut o misiune importantă în trecutul Imperiului Bizantin, şi implicit şi în provinciile româneşti. Iar dacă, pe fondul acestor evenimente, a existat un „patriotism grec", sprijinit în mare măsură şi de mănăstiri, se poate spune că a existat şi unul „românesc", dirijat în momentele de răscruce ale istoriei naţionale tot de mănăstiri.

Iată, aşadar, o carte care deschide cititorului posibilitatea unei cercetări a monahismului românesc, de la apariţia sa în lumea creştină şi până la dezvoltarea pe teritoriul ţării noastre. Iar dacă ţinem cont că se reuşeşte în acelaşi timp, de către autor, o schiţare a caracteristicilor monahismului bizantin, înţelegem mai uşor unitatea de credinţă care a existat întotdeauna între Bisericile răsăritene. În acest sens putem spune că această carte a apărut la momentul potrivit.

Drd. Sebastian Dumitru Cârstea

Charles Matson Odahl, *Constantin cel Mare şi Imperiul creştin,* trad. Mihaela Pop, Editura ALL, Bucureşti, 2006, 363 p.

Este binevenită iniţiativa Editurii ALL de a publica în limba română monografia istoricului american Charles Matson Odahl despre Constantin cel Mare, în acest an în care sărbătorim o mie şapte sute de ani de la întronizarea lui. Aceasta cu atât mai mult cu cât avem de-a face cu o monografie scrisă extrem de echilibrat şi care ne oferă o imagine amplă asupra personalităţii lui Constantin cel Mare, a activităţilor lui, precum şi a epocii în care a trăit.

Autorul îşi propune realizarea unei biografii detaliate a lui Constantin, care să dezvăluie modul în care el a transformat creştinismul dintr-un cult persecutat în religie bine organizată şi cum a prefăcut Imperiul păgân Roman într-unul creştin. Particularitatea acestei lucrări constă, aşa cum ne informează autorul ei, în faptul că a fost redactată după ce acesta a vizitat toate locurile din Europa şi Orientul Mijlociu pe unde a trecut Constantin, reconstituind itinerariile acestuia şi încercând să înţeleagă planurile bătăliilor pe care le-a purtat. În opinia autorului, multe din studiile dedicate lui Constantin erau deficitare în ceea ce priveşte stabilirea exactă a itinerariilor urmate de împărat de-a lungul vieţii sale, de unde şi interpretările greşite legate de politica lui, inclusiv cea religioasă.

Lucrarea cuprinde doisprezece capitole. Primul capitol descrie sursele antice relevante pentru studiile constantiniene, următoarele zece capitole tratează tema propriu-zisă, iar ultimul capitol este dedicat analizei interpretărilor moderne ale lui Constantin. Înainte de a trata domnia împăratului Constantin, autorul se opreşte asupra politicii religioase a predecesorilor săi, descriind amănunţit situaţia tetrarhiilor, sistemul de conducere al Imperiului instituit de Diocleţian şi din care a făcut parte atât tatăl lui Constantin, cât şi Constantin însuşi. Tatăl lui Constantin, Constantius, s-a remarcat în timpul persecuţiei ordonate de Diocleţian prin blândeţea cu care a tratat pe creştini. Potrivit tuturor surselor, el a distrus bisericile, însă nu i-a torturat pe creştini. Acest început de toleranţă faţă de creştini a fost urmat de către Constantin imediat ce a fost declarat împărat, la 25 iulie 306. Urcarea lui pe tron a însemnat nu o schimbare legislativă în ce-i priveşte pe creştini, aceasta

intrând în atribuţiile împăratului principal, ci o renunţare neoficială, dar reală la persecuţii. Constantin şi-a dat seama că măsurile anticreştine nu produc decât haos în Imperiu. Probabil Constantin a întâlnit creştini în armată, înainte de perioada persecuţiei, şi a văzut că sunt curajoşi şi demni. De asemenea, faptul că Galerius a încercat să-l înlăture cam în aceeaşi perioadă când persecuta pe creştini, l-a făcut să se apropie de aceştia.

Că în viaţa lui Constantin se petrecuse o oarecare schimbare, o demonstrează un panegiric rostit în august 310 la Trier, care expune noua ideologie imperială. Nu se pomenea nimic despre teologia imperială jupiterian-herculeană specifică panegiricelor anterioare. În schimb panegiricul afirmă că împăratul *„s-a întors spre cel mai frumos templu din întreaga lume"* (p. 97), probabil templul lui Apollo de la Grand şi că a avut o revelaţie în acel loc. El ar fi primit din partea lui Apollo şi a zeiţei Victoria coroana de lauri. Era semnul clar că noul împărat dorea s-o rupă cu vechea ideologie religioasă.

În anul 313, când Constantin se afla în faţa războiului cu Maxenţiu, fusese atenţionat, aşa cum ne informează surse păgâne şi creştine, că adversarul lui folosea orice ritual religios disponibil pentru a atrage nenorocul asupra lui Constantin. Constantin a luat ca şi protector divin pe Sol invictus pe care se pare că-l identifica cu „Raţiunea Divină" sau „Dumnezeul suprem". El nu putea însă uita că zeul soare fusese protectorul lui Galeriu al cărui sfârşit fusese marcat de insuccese politice şi o moarte groaznică. În drumul său spre Italia, ştiind că raportul de forţe este de doi la unu pentru Maxenţiu, Constantin era convins că are nevoie de un ajutor divin real. De aceea a invocat pe Dumnezeul Suprem – Deus Summus cerându-i să i se arate şi să-i dea un semn. Odahl consideră că descrierea minunii dinainte de bătălia finală cu Maxentius realizată de Eusebiu de Cezarea este credibilă, fiind o consemnare a relatării împăratului pentru veridicitatea căreia a jurat. Vederea semnului Crucii i-a adus probabil împăratului aminte de incidentul celebru de la Antiohia, unde încercarea de predicţie a viitorului în cadrul unui ritual păgân a fost împiedicată de creştinii care-şi făcuseră semnul crucii. În concluzie, *„convertirea lui* (Constantin) *nu a fost decizia finală într-o îndelungată căutare pentru regenerarea morală şi mântuirea personală; dar nu a fost nici un act de moment cu motivaţii politice"* (p. 107).

Succesul răsunător asupra lui Maxenţiu a fost pentru Constantin garanţia că a ales divinitatea potrivită care să-i fie protectoare. După victorie a început să se consulte cu preoţii creştini şi să citească Scripturile. Două personalităţi eclesiale au jucat un rol important în relaţia lui cu Biserica: Osiu de Cordoba şi papa Miltiades al Romei (311-314). Creştinii şi-au primit înapoi averile confiscate în timpul persecuţiilor, a început construirea unei catedrale la Roma şi a cerut celorlalţi colegi de tetrarhie, Maximin şi Liciniu, să înceteze persecuţiile contra creştinilor. Liciniu a semnat alături de Constantin edictul de toleranţă din 313, iar Maximian, care s-a declarat protector al păgânismului, a fost învins de Liciniu în bătălie.

Întoarcerea la Trier, însoţită de o procesiune, a oferit ocazia unui retor să laude faptele împăratului victorios. Retorul era conştient că a asocia numele lui Constantin cu cel al zeităţilor tradiţionale nu mai era în acord cu politica religioasă a împăratului. De asemenea invocarea numelui lui Hristos ca şi noul Protector al împăratului nu era considerată potrivită. De aceea retorul a recurs la un limbaj sincretic. El a lăudat comuniunea tainică pe care împăratul o avea cu Gândirea divină însăşi, fiind călăuzit de aceasta. *„În locul obişnuitei invocaţii a divinităţii protectoare a împăratului care era parte a panegiricului, retorul preferă invocarea „Celui mai mare Creator al universului"* (p. 121).

Charles Odahl, prin analiza atentă a decretelor emise de Constantin, urmăreşte evoluţia cunoştinţelor lui teologice şi a înţelegerii organizării şi a stării de fapt din Biserică. Întâlnim analize pertinente la scrisoarea din iunie 313 adresată lui Miltiades, episcopul Romei (p. 128-129); scrisorile legate de lucrările sinodului de la Arles (p. 131 şi 133-134); scrisoarea din 324-325 către guvernatorii provinciali şi episcopi în care le cere să sprijinească construirea de biserici (p. 172-175).

Dacă Constantin a încercat să contruiască la Roma cât mai multe biserici, „încreştinând" astfel aspectul oraşului, el a conceput Constantinopolul, noua lui capitală, ca un oraş creştin. Centrul a fost împobobit cu biserici, nu a inclus în planul oraşului o arenă pentru gladiatori (în 325, printr-o lege, el a interzis folosirea gladiatorilor), iar statuile păgâne aduse în oraş aveau doar un rol decorativ (p. 221). Ceremonia de inaugurare a oraşului a urmat un ritual vechi, însă mai multe elemente ne îndreptăţesc să credem că Constantin a avut ăn intenţie încă de la început ca „Noua Romă" să primească un caracter creştin. Ceremonia a avut loc la 11 mai 330 de sărbătoarea martiriului Sfântul Mocius. Astfel, „Noua Romă" a fost dăruită „Dumnezeului martirilor" ca o ofrandă pentru victoriile lui Constantin asupra persecutorilor creştinismului" (p. 216). Cu această ocazie împăratul a împărţit mulţimilor monede emise cu această ocazie *„reprezentând pe avers personificarea oraşului ţinând în mână un sceptru globular şi o cruce pe umăr şi o provă pe revers, indicând că Nova Roma era un oraş creştin situat la malul mării"* (p. 216).

Episodul neplăcut al uciderii lui Crispus şi apoi a Faustei este prezentat şi explicat într-o manieră care oferă circumstanţe atenuante împăratului, fără a-l absolvi însă de vină. Odahl porneşte de la calitatea umană a lui Constantin, arătând că acesta s-a dovedit moderat în ce priveşte viaţa sexuală, încă înainte de a veni în contact cu creştinismul, ceea ce nu a fost deloc o caracteristică a predecesorilor săi imperiali. În 320, Constantin emisese un decret care nu discrimina pe cei necăsătoriţi, *„recunoscând astfel concepţia paulină potrivit căreia viaţa de celibat avea o semnificaţie importantă pentru credincioşi"* (p. 188) şi deschizând astfel noi perspective monahismului creştin, am adăuga noi. În aprilie 326 a emis alte două legi ce aveau ca obiect morala sexuală. Prima pedepsea cu arderea de vii pe bărbaţii violatori, iar răpirea însoţită de viol se pedepsea cu turnarea de plumb topit în gură. A doua lege prevedea posibilitatea căsătoriei tutorelui cu fiica adoptivă. Căsătoria era posibilă dacă se dovedea că tutorele a păstrat castitatea fetei înainte de căsătorie. Fausta l-a acuzat pe Crispus tocmai de încălcarea legislaţiei emise de împărat, adică de propuneri imorale sau chiar viol, cum ne informează Victor în *Epitone*, Filostorgius în *Istoria bisericească* şi Zosimos în *Historia Nova*. Constantin a aplicat fiului pedeapsa capitală, dar nu prin arderea de viu, ci prin administrarea de otravă, ceea ce însemna o moarte mult mai uşoară. Tot prin modul cel mai puţin dureros a fost ucisă Fausta, când s-a dovedit că acuzaţiile ei aduse lui Crispus nu erau adevărate: a fost ţinută în apa fierbinte a termelor până ce inima ei a cedat. Împăratul a suferit mult de pe urma acestei drame, fără a mai vizita vreodată Roma, locul acestor tragedii de familie (p. 191). Mama lui Elena a făcut pelerinaje la Locurile Sfinte unde s-a rugat pentru iertarea fiului. Drama familiară a însemnat pentru împărat o stimulare a credinţei în Mântuitorul, pe care L-a rugat adesea să-l ierte.

Nici acceptarea revenirii din exil a lui Arie şi condamnarea lui Eustaţiu al Antiohiei nu este percepută de către Odahl ca o schimbare a politicii religioase a lui Constantin. Împăratul ar fi acţionat aşa convins fiind că Arie a acceptat crezul adoptat la Niceea şi că Eustaţiu era un provocator de dezordini. Astfel interpretând evenimentele, Constantin ar

fi rămas *„susţinătorul Crezului niceean şi* (al) *armoniei frăţeşti din interiorul Bisericii"* (p. 202).

După victoria asupra lui Liciniu, care a revenit la păgânism după ce relaţiile dintre el şi Constantin s-au înrăutăţit, politica pro-creştină a lui Constantin s-a radicalizat. *„Doar opoziţia unor păgâni şi unele disensiuni între creştini în cadrul Bisericii l-a împiedicat să scoată complet în afara legii păgânismul după victoria împotriva lui Liciniu"* (p. 209). Deşi nu a persecutat păgânismul, Constantin a lipsit în mod sistematic templele păgâne de obiecte de artă şi de metal preţios din care a bătut monede. În acelaşi timp, el a simţit tot mai mult ca o datorie a sa să protejeze Biserica de orice erezie sau schismă.

Odahl insistă mult asupra influenţei pe care consideră că a avut-o Lactanţiu asupra lui Constantin. Primele cunoştinţe despre creştinism le-ar fi primit de la acest retor, pe când se afla la Nicomidia (p. 89). Lucrarea *De mortibus persecutorum* cu ideea ei de bază că cei care au persecutat pe creştini au avut parte de o moarte groaznică - spre exemplu Galerius, care a murit de carcinom, un cancer al penisului - exprimă modul lui Constantin de a percepe evenimentele (p. 99). Dedicaţia entuziastă realizată de Lactanţiu la sfârşitul lucrării sale *Divinae Institutiones* este considerată ca obiectivă pentru înţelegerea stării religioase a împăratului din anii de după 313 (p. 123-124). La Trier, probabil în primele luni ale anului 314, Lactanţiu a redactat *De Ira Dei (Despre urgia lui Dumnezeu)* în care afirma că există trei trepte spre adevărul ultim: (1) recunoaşterea falsităţii religiilor păgâne şi respingerea lor; (2) înţelegerea, cu ajutorul gândirii, că există un Dumnezeu suprem, Creator şi Proniator (3) cunoaşterea Mesagerului Lui, prin care lumea este izbăvită de păcat şi capabilă de a discerne ceea ce este drept. Aprecierea lui Lactanţiu, că în acel moment Constantin se afla în a doua fază a evoluţiei sale religioase spre adevăr este considerată de asemneea obiectivă. Lucrarea *De mortibus persecutorum* încheiată în 315 a fost cunoscută lui Constantin şi a folosit-o mai târziu în propriile lui scrieri (p. 125). Opera lui Lactantiu este apreciată de autor ca fiind sursa principală de informare în ceea ce priveşte Biserica: *„Din lecturile biblice, din conversaţiile cu prelaţii Bisericii şi mai ales din studiile lui Lactantius, Constantin a dobândit tot mai multă cunoaştere despre noul şi divinul lui protector şi despre noua societate religioasă"* (p. 125).

Ultimul capitol este dedicat interpretărilor moderne ale domniei lui Constantin şi comentării lor. Lăudat de creştini, ponegrit de autorii păgâni, studiile moderne constantiniene cunosc trei căi de gândire: (1) în secolul XIX-XX Constantin a fost prezentat ca un politician pragmatic, care s-a prefăcut că se converteşte la creştinism pentru a se bucura de sprijinul creştinilor. În 312 însă, creştinii formau o clară minoritate care era departe de a avea reprezentanţi influenţi. Cei mai importanţi reprezentanţi ai acestei direcţii de gândire au fost Jacob Buckhardt şi Henri Gregoire; (2) la începutul secolului XX, Constantin fost văzut de către Andre Piganiol şi Jacques Moreau ca un sincretist religios. El ar fi adăugat pur şi simplu Dumnezeul creştin la panteonul bogat al vremii. O dovadă în acest sens ar fi păstrarea şi după 312 a reprezentării divinităţii solare pe monede. După Odahl acest lucru era necesar, căci Constantin trebuia să fie atent cum îşi făcea cunoscute credinţele personale în public. Când această prudenţă nu a mai fost necesară, în timpul „războiului rece" cu Liciniu, a renunţat la această *„ultimă redută a vechilor zei"* (p. 251) adică la reprezentarea pe monede a zeului soare; (3) în secolul XX, ideea convertirii sincere a câştigat teren. Studii vaste, precum acesta al lui Odahl, au demonstrat că lucrările anterioare se bazau pe date incorecte referitoare la traseele şi războaiele purtate de Constantin. Indiferent de modul în care este

descris de autorii moderni, nimeni nu poate să nege că prin favorizarea creştinismului, Constantin a deschis o nouă eră în politica religioasă, care a influenţat decisiv istoria umanităţii.

Traducerea lucrării este foarte bună, însă din păcate terminologia teologică este deficitară, lucru des întâlnit la traducătorii de formaţie laică. Există de asemenea nepermis de multe greşeli de dactilografiere, mai ales că volumul este publicat la o editură de prestigiu.

Prep. Dr. Daniel Buda

Christoph Markschies, *Ist Theologie eine Lebenswissenschaft?*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zürich, New York, 2005, 48 p.

Este Teologia o *„ştiinţă a vieţii"* (germ. *Lebenswissenschaft*, eng. *life science*)? O întrebare la care încearcă să răspundă Christoph Markschies, reputatul profesor de istorie bisericească veche de la Universitatea Humbold din Berlin şi mai nou Preşedintele acestei prestigioase Universităţi. Scurta lucrare vine să răspundă unei chestiuni de actualitate din mediul universitar german, unde există o preocupare constantă de a defini noţiunea de „ştiinţe ale vieţii", precum şi a desemnării ştiinţelor care intră în spectrul acestei noţiuni relativ noi. Actualmente, potrivit Societăţii germane de cercetare, numai medicina şi biologia, iar mai nou ştiinţele agrare şi cele forestiere sunt considerate „ştiinţe ale vieţii". Alte ştiinţe, precum istoria, literatura şi istoria artei îşi reclamă dreptul de a fi enumerate în această categorie.

Dar ce înseamnă „ştiintele vieţii"? Deşi noţiunea este la modă, Hubert Markl spune că *„nimeni nu poate spune ce nu aparţine ştiinţelor vieţii"*, iar datorită acestei formulări deficitare, Christoph Marschies consideră că o precizare a noţiunii este *„urgent necesară"* (p. 3). Autorul îşi propune să realizeze o istorie a noţiunii de „ştiinţă a vieţii", o analiză a acestei noţiuni în Antichitate şi o reflecţie asupra prezentului. Această analiză, speră autorul, va duce la o mai bună precizare a noţiunii, folosită imprecis şi, precum alte cuvinte la modă, cu o origine incertă.

Primul capitol este intitulat *Observaţii asupra istoriei noţiunii de ştiinţa vieţii* (p. 5 -9). Pentru prima dată, noţiunea a fost folosită de filosoful popular şi istoric al culturii Christoph Meiners (1747-1810) în lucrare *Grundriss der Ethik* care traduce cuvântul „etică" prin „ştiinţă a vieţii", aceasta pentru că Meiners, dorind să o rupă cu linia filosofică a lui Kant şi Fichte, s-a străduit să formuleze o fenomenologie a vieţii trăite. Desigur, filosofia de după Aristotel se ocupă cu determinarea unui scop final pentru toate, iar cunoaşterea acestui scop are o importanţă hotărâtoare pentru modul în care ne ducem viaţa, însă nicăieri filosofii antici nu traduc η θικἡ θεωρία cu *„ştiinţa despre viaţa bună"*.

În promovarea acestei noţiuni, Meiners face apel la opera medicului Sextus Empiricus, după care *„dogmatiştii,"* de exemplu aristotelicii, înţeleg ştiinţa practică – φρόνησίς, *etica*, ca şi o ştiinţă a vieţii, iar aceasta deoarece cu ajutorul raţiunii se pot diferenţia cele bune de cele rele şi se poate ajunge la viaţa cea fericită. În alt loc, Sextus Empiricus arată că ştiinţa vieţii la dogmatişti, adică la epicureici, stoici, aristotelici, are în mod clar sensul de mod de viaţă – Τέχνη περι τὀν βίον. După Epicur, întreaga filosofie este o energie care acţionează asupra „vieţii fericite" prin argumente şi discuţii, este o *ars vivendi*. Acest *ars vivendi* însă, nu are în nici un caz vreun sens terapeutic. În Antichitate, „ştiinţele vieţii" cu sensul de mod de viaţă nu au devenit *termini technici* nici pentru etică nici pentru ştiinţă în general. Concluzia autorului este că noţiunea de ştiinţă a vieţii nu are o

preistorie propriu-zisă în Antichitate, ci a fost folosită mai des abia în anii 20 ai secolului XX în biologie, germanistică şi etnografie, *„însă mai degrabă în afara spaţiului ştiinţific clasic"* (p. 6).

Abia în anii 90 ai secolului XX termenul *Lebeswissenschaften* şi corespondentul lui englez *„life sciences"* au fost în general acceptate ca şi noţiuni-cheie în anumite discursuri ştiinţifice. În Germania, dacă la început noţiunea nu s-a răspândit datorită originilor ei naţional-socialiste, în ultimele decenii a cunoscut o rapidă popularizare, încât anul 2001 a fost numit de Ministerul Educaţiei şi Cercetării şi de Asociaţia Fundaţiilor pentru Ştiinţă, *„Anul ştiinţelor vieţii"*, ceea ce a dus la o rapidă popularizare a termenului.

Al doilea capitol este intitulat *Contribuţii antice pentru o înţelegere ştiinţifică a vieţii* (p. 10-29). Spre surprinderea autorului, nicăieri nu s-a cercetat dacă „filosofia creştină", cum numeşte Markschies teologia creştină primară, a învăţat în Antichitate vreun gen de *ars vivendi*. Mai întâi Markschies analizează ceea ce spun autorii păgâni despre înţelesul ştiinţific al vieţii (p. 10-14). În greacă există doi termeni pentru „viaţă", cu înţelesuri mai mult sau mai putin diferite: ζωή exprimă esenţa organică a oamenilor, plantelor şi animalelor, ceea ce le face să fie fiinţe şi nu lucruri, de aceea ζωή nu poate fi pus la plural. Ζωή îşi găseşte forma concretă într-un βίος care poate însemna „mod de viaţă" „durată a vieţii", „circumstanţă a vieţii" sau „biografie" în sens ştiinţific.

În filosofia din perioada Imperiului, care a influenţat filosofia creştină şi în învăţătura platonică despre suflet, viu este cel însufleţit, sau, cum spune Plutarh, *„suflet are nu numai viaţă, ci este viaţa, dă viaţă şi este viaţă ca mişcare în sine, care stă în spatele unei voinţe"*. În această perioadă, atât în filosofia populară cât şi în cea de specialitate, ζωή desemnează nu numai viaţa psihică, ci şi pe cea spirituală.

În medicina hipocratico-galeniană, viaţa este asociată cu respiraţia şi cu cele patru umori sau sucuri ale corpului (χυμοι/humores): sângele, scuipatul, fierea galbenă şi cea neagră. Câtă vreme omul respiră şi este sănătos, sucurile din el se amestecă corect. Dacă un om este bolnav înseamnă că sucurile se amestecă incorect. Epictet considera că viaţa dusă corect, σωτηρία, înseamnă păstrarea naturii prin fapte.

Creştinii antici (p. 15-29) au fost apropiaţi de păgâni în discursul filosofic, mai puţin însă în medicină. La unii gnostici din secolul II, este întâlnită însăşi noţiunea neoplatonică a ipostazierii noţiunii de viaţă şi a auto-divizării (*Selbstentfaltung*) divine. În gnoza valentiniană, una din veşniciile divine, deci parte a plurificării divine, se numeşte „Viaţă", fiind considerată *„început şi înfăţişare a întregii pleroma"*, ceea ce aduce aminte de interpretarea ipostazei divine „Viaţă" ca şi pluralitate platonică de la unii neo-platonici. La acest gen de gnoză este neclar cum se raportează ipostaza „Viaţă" la Dumnezeul Cel Unic, spre deosebire de neoplatonism unde acest aspect este clar. În *Apocrifonul la Ioan* din textele de la Nag Hammadi, Dumnezeu este *„viaţa ca Cel Care dă viaţă"*.

Noţiunea de viaţă la teologii Bisericii în schimb, este de asemenea divinizată însă *„au evitat o ipostaziere strictă într-o dimensiune divină independentă, pentru a nu prejudicia credinţa într-un singur Dumnezeu preluată din iudaism"* (p. 15). Pentru a putea diviniza viaţa, ei au identificat ζωη din textele biblice sau din platonici, cu Însuşi Dumnezeu. Un exemplu clasic în acest sens este Origen. El scria, în *Comentariul la Ioan* că viaţa în sensul ei propriu este apanajul exclusiv al divinităţii. *„Practic de la început teologii creştini au preluat de la neoplatonici divinizarea noţiunii de viaţă – sau, ca să formulăm mai prudent – au împărtăşit-o cu aceştia"* (p. 16).

În schimb, în ce priveşte preocuparea faţă de viaţă în sens biologic, după cum rezultă din textele păstrate, aproape că nu a existat la autorii creştini până în secolul V. Adevărata viaţă, după aceşti autori, nu este cea biologică, ci viaţa în Hristos. În *Comentariul la Ioan*, Origen scrie că Hristos este Viaţa, adică are viaţă în Sine prin Tatăl şi că numai cei care trăiesc în Hristos trăiesc cu adevărat, Hristos fiind Viaţa. Numeroase alte texte, amintite şi comentate de autor, confirmă această idee origeniană. Drept consecinţă a acestei idei, păcatul este văzut ca şi pierdere a vieţii (de exemplu la Irineu al Lyonului, *Adv. Haer.*), iar cel care nu are de gând *„să trăiască bine şi să evite păcatul prin toate modurile"* (Origen) nu poate deveni creştin.

Un ultim aspect surprins de autor în acest capitol este acela al procupării autorilor creştini din primele veacuri faţă de înfrânarea vieţii (*Lebensbewältigung*), o preocupare constantă neîntâlnită în Antichitate cu aceeaşi intesitate, spre exemplu, la religiile de mistere sau la diferitele curente filosofice.

Ultimul capitol răspunde la întrebarea din titlu, nu înainte însă de a formula patru observaţii:

(1) *Alegerea partenerilor de discuţie.* În Antichitate a existat o legătură între teologii creştini şi filosofii şi medicii păgâni. Astăzi există şi este de dorit dezvoltarea legăturilor dintre teologi, medici şi filosofi. Autorul este convins că în ce priveşte specialitatea lui, Istoria Bisericească, ştiinţele vieţii ar putea să-şi aducă contribuţia în găsirea răspunsului la întrebările „Cine şi cum tratează istoria?" sau „Cum ne aducem aminte cele petrecute în trecut?" Cu alte cuvinte ştiinţele vieţii ar putea răspunde, sau cel puţin formula o ipoteză, cu privire la chestiunea posibilităţii istoriei de a fi obiectivă.

(2) *Problemele accesului trandisciplinar către noţiunea de viaţă.* În Antichitate nu a existat o colaborare interdisciplinară, ci, s-ar putea afirma, dimpotrivă, teologii au depus eforturi să ferească revelaţia de la o abordare prin prisma stadardelor ştiinţifice şi a argumentelor raţionale. Aceasta nu înseamnă că astăzi teologia ar trebui să accepte fără rezerve rezultatele cercetărilor medicale sau ale ştiinţelor naturale. *„Apariţia unei noi ştiinţe a vieţii trans-disciplinară sub includerea integrativă a ştiinţelor spirituale* (Geistwissenschaften) *mi se pare irealizabilă în viitor; sau mai precis formulat: Nici nu aş dori deloc aceasta"* (p. 32).

(3) *Necesitatea criticii tradiţiei teologice.* După Markschies, sistemele platonice şi creştinismul primar cuprind două *„greşeli considerabile"* privind noţiunea de viaţă: ambele afirmă relaţia ce există între viaţa spirituală şi cea lumească, însă aceasta nu este nicăieri dovedită argumentativ. În creştinism s-a împrumutat tendinţa transferului caracteristicilor Creatorului spre creaţie, în sensul neglijării materialităţii acesteia din urmă. Astăzi, teologia are datoria de a renunţa la tradiţionala identificare a relaţiei Dumnezeu, Hristos, Viaţă şi de a explica exact cum viaţa se datorează vieţii create de Dumnezeu (p. 33).

(4) *Dezvoltarea pe mai departe a punctelor clarificate din Tradiţie.* Nici până astăzi nu avem o definiţie clară a vieţii oferită de nici o ştiinţă care se pretinde a fi „a vieţii". Încă nu s-a depăşit stadiul enumerării diferitelor aspecte ale vieţii, precum în Antichitate.

Răspunsul autorului la întrebarea din titlu este: *„Dacă prin noţiunea de ştiinţă a vieţii* (Lebenswissenschaft) *se doreşte să se arate că noi toţi ne îndreptăm spre o supraştiinţă trandisciplinară şi că teologia trebuie să devină partea acestei ştiinţe profilate, atunci teologia ar trebui mai bine să nu se considere parte a acestei Lebenswissenschaft. Dacă însă prin noţiunea Lebenswissenschaft se doreşte să se arate că toate ştiinţele au*

ca obiect viaţa trăită, aduc contribuţii la înţelegerea ei ştiinţifică şi sunt interesate una de cealaltă, atunci teologia este, bineînţeles, o ştiinţă a vieţii" (p. 35).

Deşi nu o spune direct, Christoph Markschies este preocupat de întrebarea la care a încercat să răspundă, nu numai în calitatea sa de faimos istoric bisericesc ci şi în cea încă nouă de preşedinte al Universităţii berlineze Humboldt. Cu alte cuvinte, el încearcă un răspuns la o întrebare care, sper, este presantă şi pentru teologii ortodocşi români. Şi inevitabil, formulând un răspuns la această întrebare, alte întrebări ne apasă, precum: Este teologia a ştiinţă (a vieţii?) care poate sau, mai mult, trebuie să fie studiată în Universităţi, sau, precum în tradiţia bizantină, în afara lor?

Christoph Markschies formulează un răspuns la întrebarea din titlu, folosindu-se de câteva elemente de analiză care ar putea surprinde pe cititori. În primul rând, atunci când tratează poziţia creştinismului primar faţă de noţiunea de viaţă, autorul citează în egală măsură texte eretice, autori creştini condamnaţi sau Sfinţi Părinţi. Acest lucru nu constituie o problemă pentru un istoric bisericesc interesat de reliefarea atitudinii creştinismului primar faţă de o chestiune anume. Creştinismul primar a avut, aşa cum se subliniază tot mai mult, o diversitate pe care cercetarea ştiinţifică nu poate să o ignore. În al doilea rând – iar acest lucru este o constantă a operei ştiinţifice a autorului – sunt scoase în evidenţă, fără nici un fel de menajamente, influenţele certe ale filosofiei necreştine, asupra celei „creştine primare". (Am folosit intenţionat în această ultimă frază terminologia autorului). În al treilea rând – iar acest aspect ar trebui să aibă darul de a ne surprinde în mod plăcut – autorul formulează tranşant şi realist, aşa cum se poate observa din citatele traduse şi reproduse în această recenzie, cadrele în care teologia ca ştiinţă se poate relaţiona cu celelalte ştiinţe ale vieţii. Evită ispita de a considera ştiinţele spirituale şi pe regina lor, teologia, drept mobilul coagulării unei supra-ştiinţe, precum se pronunţă şi împotriva pierderii autonomiei teologiei ca ştiinţă în ansamblul aceleiaşi invocate supra-ştiinţe a vieţii. În schimb se pronunţă clar pentru inter-disciplinaritate.

În ce măsură concluzia autorului, care este în acelaşi timp răspunsul la întrebarea din titlu, poate fi acceptată de către noi ca ortodocşi? Este o întrebare la care vă las pe fiecare dintre dumneavoastră, cititori ai acestei recenzii, să răspundeţi.

Prep. Dr. Daniel Buda

Virgiliu Gheorghe, *Efectele televiziunii asupra minţii umane şi despre creşterea copiilor în lumea de azi*, Editura Evanghelismos, Fundaţia Tradiţia Românească, Bucureşti, 2005, 432 p.

Televizorul „această maşină distrugătoare pentru mintea şi sufletul uman" (p. 16) este cel care face obiectul lucrării lui V. Gheorghe, pe care o supunem acum recenzării. Luări de poziţie faţă de cultura contemporană a audio-vizualului şi a efectelor la nivel spiritual ale acesteia nu lipsesc în literatura duhovnicească (tradusă în) română, însă analiza lui V. Gheorghe constituie o prezenţă unică în întregul peisaj teologic românesc, mai ales, prin metoda inedită de a integra rezultatele unor serioase analize neuropsihologice. Ambiţiosul proiect al autorului, pentru care anunţă încă două volume (p. 15), se conturează ca o vastă monografie asupra influenţei mentale şi spirituale pe care o are televizorul în viaţa noastră. Cercetarea nu se putea lipsi şi de o orientare practică, înspre emergenţa eliberării de „televizual", mai ales în cazul copiilor.

Cartea este împărţită în trei părţi, prima, centrul tare al argumentării, fiind dedicată analizei efectelor televizorului asupra dezvoltării şi funcţionării creierului. Dezvoltarea creierului reprezintă cel mai important element al unei funcţionări psihice optime. Copilul primeşte semnale de la lumea înconjurătoare, pe care le integrează propriului sistem orientator, un rol important în acest proces avându-l stimulii. Denumiţi „hrană a creierului" (p. 29), stimulii orientează traseele neuronale care permit dezvoltarea abilităţilor copilului de a se orienta în lumea înconjurătoare. În tot acest proces, natura interactivă a stimulilor este esenţială, tocmai aici rolul televizorului fiind cel mai nociv, prin cultivarea unei stări de pasivitate. Această pasivitate este exprimată, din punct de vedere neuropsihologic, de prezenţa undelor cerebrale de tip alfa.

Prin schimbarea neîncetată şi rapidă a imaginilor, televizorul inhibă dezvoltarea abilităţilor discriminative şi de înţelegere ale creierului copilului, putând chiar influenţa structurile de bază ale legăturilor neuronale, pentru întreaga viaţă, în ciuda neuroplasticităţii creierului (p. 36-37). La acestea se mai adaugă tulburările cortexului prefrontal, sediul neuropsihologic al atenţiei (p. 73). Mai mult, „televizionarea" stimulează mai mult activităţile emisferei drepte, „specializată" în percepţia holistică, globală şi simultană a realităţii, în detrimentul activităţii cele stângi, preocupată de procesele liniare, analitice şi succesive (p. 102-103). S-a observat că, în general, copiii care au petrecut mult timp în faţa televizorului manifestă mari dificultăţi la nivelul învăţării, fiind caracterizaţi de o enervantă hiperactivitate, observată în primul rând de învăţători.

După aceste incursiuni neuropsihologice, partea a doua propune o analiză teologică a respectivelor fenomene, luându-se în discuţie „mediul" pe care televizorul îl propune şi propagă, adică „lumea" la care ne oferă acces. Observaţiile autorului se opresc asupra caracterului iluzoriu al acestei lumi, la care se mai adaugă alte elemente importante, discutate pe larg: magicul şi eroticul. Toate aceste efecte sunt văzute de autor în contextul mai larg al culturii contemporane.

Serafim Rose (care alături de Heidegger şi Ioan Petru Culianu, este numărat între cei „mai complecşi şi mai profunzi gânditori ai secolului al XX-lea", p. 224) intuise structurile de bază ale societăţii contemporane, subsumându-le conceptului de „*nihilism*". Urmând liberalismului (ca indiferenţă faţă de Adevăr), realismului (ca ostilitate faţă de Dumnezeu) şi vitalismului (înţeles ca efervescenţă sincretistă a vieţii religioase) şi integrând toate aceste tendinţe, nihilismul ar caracteriza în modul cel mai potrivit „mediul" oferit prin şi de „televizionare". În cele din urmă, însuşi nihilismul este acuzat că ar avea consecinţe nocive asupra dezvoltării normale a creierului.

Ultima parte este orientată mai mult practic, reluând problema influenţei televizorului asupra dezvoltării creierului la copii, şi propunând câteva soluţii de a birui dependenţa de televizor: dezvoltarea relaţiilor personale, întărirea structurilor familiale şi tăria credinţei (p. 388-391).

Concluziile sunt fără echivoc: „atât tehnologia video, ecranul TV, cât şi mesajele transmise prin televiziune defavorizează definitoriu dezvoltarea şi funcţionarea normală a creierului uman" (p. 13); ele pur şi simplu „strică mintea" (p. 351).

Toate acestea concură la aprecierea pozitivă a lucrării lui V. Gheorghe. Lipsurile ce urmează să le indicăm nu sunt menite să-i scadă din valoare.

În primul rând, deşi fiecare capitol mai mare este precedat de un util rezumat, autorul riscă mult repetând afirmaţii anterioare şi integrându-le dezorganizat în demonstraţii

întrerupte. Poate aceasta este şi explicaţia unui număr aşa mare de pagini care, concentrate metodic, ar fi dat la iveală o carte mai concisă şi mai bine structurată, fără pericolul de a speria prin dimensiuni.

Tot o inconstanţă se dovedeşte a fi şi reluarea chiar în cadrul unei analize neuropsihologice a termenului de „subconştient" (p. 62, 63, 64, 76, 262, 308), deşi nici una din instanţele în care este invocat nu contribuie în vreun fel la elucidarea extensiei pe care autorul înţelege să o dea acestui termen, deja epurat din cercetarea neuropsihologică.

De asemenea, aplicarea conceptului de „nihilism" dezvoltat de Serafim Rose poate induce în eroare, prin confuzia (încurajată, în subtext, de citarea lui Heidegger, p. 224) cu semnificaţia filosofică a termenului, propusă de Heidegger în cursurile sale despre Nietzsche. Mai mult, conceptul de nihilism folosit de Ioan Petru Culianu este sensibil lărgit. Pe de altă parte, trebuie să afirmăm că reluarea argumentului exemplarităţii morţii lui Nietzsche şi Cioran, pentru evidenţierea caracterului distructiv al nihilismului asupra minţii umane (p. 321, nota 478), ni se pare deja desuetă, mai ales pentru că riscă să reducă complexitatea unei vieţi de om la simple scheme apologetice.

Ceea ce uimeşte este receptarea dezinvoltă (şi superficială) a lui Ioan Petru Culianu, citat în mai multe locuri (p. 15, 229-230, 236-237, 246-247, 248-249, 282, 302, 317/nota 473, 401). În ceea ce priveşte bibliografia (în care lucrarea lui C. La(s)ch – „The Culture of Narcissism" este citată de două ori), nu puţine sugestii utile ar fi putut fi preluate din cartea lui Roger Silverstone – „Televiziunea în viaţa cotidiană" (traducere de Claudia Morar, Editura Polirom, Bucureşti, 1999), chiar dacă mai mult în perspectivă sociologică.

Aceste scăderi ar trebui să fie un constant avertisment asupra pericolelor care pândesc proiecte similare de integrare a rezultatelor unor discipline, în cele din urmă străine. Credem că, în aceste cazuri, nu ar fi lipsită de eficacitate colaborarea cu specialişti în aceste domenii conexe.

Post-scriptum: După ce această recenzie a fost terminată, am aflat de o a doua ediţie a lucrării. Această ediţie (464 de pagini), prezintă binevenite îndreptări ale greşelilor formale ale primei ediţii. Prefaţa la a doua ediţie (pagina 12) ne prezintă succint motivele pentru care aceasta a fost necesară. Aflăm că în spatele cărţii se află o întreagă echipă de oameni preocupaţi de problema influenţei televizorului în viaţa umană, şi că volumul este rodul unui lung proces de interogaţie asupra temei. Responsabilă de trebuinţa unei noi ediţii este în special perspectiva pedagogică a lucrării.

Masterand Ionuţ Băncilă

IN MEMORIAM



Colectivul de redacţie al „Revistei Telogice" îşi exprimă deplina compasiune pentru trecerea la cele veşnice a preţuitului nostru colaborator ***Ioan Florin Rădulescu (1967-2006)****, maşinist tipograf în cadrul tipografiei eparhiale „Andreiana" a Arhiepiscopiei Sibiului.*

Dumnezeu să-l odihnească în pace.